当代国外马克思主义研究丛书

俞吾金/主　编
陈学明　吴晓明/副主编

蔑视与反抗

霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”

王凤才／著

Despisement and Resistance

重庆出版集团　重庆出版社



作者简介：

王凤才（1963～），男，山东省诸城市人，哲学博士，复旦大学哲学学院教授、博士生导师，教育部人文社会科学重点研究基地复旦大学当代国外马克思主义研究中心暨国外马克思主义与国外思潮研究国家哲学社会科学创新基地研究员；中国当代国外马克思主义研究会会员，教育部人文社会科学研究项目通讯评议专家库成员。1986年7月山东大学哲学系毕业后留校任教，一直从事哲学教学和研究工作。曾任山东大学教授、博士生导师，山东省高校哲学教研会常务理事、秘书长，山东省马克思主义研究会常务理事、副秘书长，山东省社会科学人才库成员。主要研究方向：西方马克思主义基础理论与前沿问题；当代德国马克思主义；马克思主义与当代西方哲学；法兰克福学派批判理论。主要代表作：《追寻马克思——走进西方马克思主义》（山东大学出版社2003）；《批判与重建——法兰克福学派文明论》（社会科学文献出版社2004）。

教育部人文社会科学研究重大攻关项目（04JZD002）
教育部人文社会科学研究规划基金项目（05JA20017）

当代国外马克思主义研究丛书

俞吾金/主　编
陈学明 吴晓明/副主编

蔑视与反抗

霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”

王凤才/著

重庆出版集团 重庆出版社

图书在版编目(CIP)数据

蔑视与反抗：霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”/王凤才著. —重庆：重庆出版社，2008.4
（当代国外马克思主义丛书）
ISBN 978-7-5366-9404-0

Ⅰ. 蔑… Ⅱ. 王… Ⅲ. ①霍耐特—哲学思想—研究 ②法兰克福学派—研究 Ⅳ.B516.6 B089.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 202284 号

蔑视与反抗

霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”

MIESHI YU FANKANG

王凤才 著

出 版 人：罗小卫
责任编辑：李 莹
责任校对：何建云
装帧设计：重庆出版集团艺术设计有限公司 · 邵光伟 · 钟丹珂



重庆出版集团 重庆出版社 出版

重庆长江二路 205 号 邮政编码：400016 http://www.cqph.com
重庆出版集团艺术设计有限公司制版
自贡新华印刷厂印刷
重庆出版集团图书发行有限公司发行
E-MAIL:fxchu@cqph.com 邮购电话：023-68809452
全国新华书店经销

开本：787mm×1 092 mm 1/16 印张：27.75 字数：400 千
2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷
印数：1~4 000 册
ISBN 978-7-5366-9404-0
定价：47.50 元

如有印装质量问题，请向本集团图书发行有限公司调换：023-68809955 转 8005



《当代国外马克思主义研究丛书》总序


Mieshi
Yu
Fankang

对国外马克思主义的研究滥觞于20世纪70年代末和80年代初的“西方马克思主义热”。经过20多年来的发展，今天我们完全有把握说：国外马克思主义研究，尤其是当代国外马克思主义研究，已经成为一门显学。

国外马克思主义研究之所以成为显学，原因是多方面的。首先，马克思主义本身显示出强大的生命力。几乎可以说，在马克思以后，国际上出现的任何重大的社会思潮，都会自觉地或不自觉地从马克思主义那里借贷思想资源，甚至直接地或间接地用马克思主义来命名相关的思潮或学派。在这个意义上可以说，马克思仍然是我们的同时代人。其次，国内的马克思主义研究，特别是马克思主义基础理论研究，必须借鉴国外马克思主义研究的最新成果。作为发展中的国家，我国在现代化进程中尚未经历过的事情，许多国家已经经历过了。它们的经验教训是什么？这些经验教训蕴涵着哪些重大的理论问题？这些问题是否会导致我们对马克思主义基础理论理解上的重大突破？事实上，国外马克思主义者一系列原创性的研究成果，早已引起国内理论研究者的深切关注和巨大兴趣。再次，作为社会主义国家，我国是以马克思主义作为自己的指导思想的，当然应该比任何其他国家都更多地致力于对国外马克思主义的探索，以便确保我国的精神生活始终站在马克思主义理论的制高点上。

作为国外马克思主义研究领域中的长期的耕耘者，我们也深切地体会到这一研究领域近20多年来发生的重大变化。复旦大学哲学系于1985年建立国外马克思主义研究室，1999年升格为复旦大学当代国外马克思主义研究中心，2000年成为教育部重点研究基地(该研究领域中唯一的重点研究基地，简称“小基地”)，2004年，在小基地之外，建立了复旦大学国外马克思主义与国外思潮国家级创新研究基地(该研究领域中唯一的国家重点研究基地，简称“大基地”)；2005年又建立了国内第一个国外马克思主义自设博士点。2006年全国又建立了21个马克思主义一级学科，下设5个二级学科，其中包括国外马克思主义研究。所以，从学科建设的角度来看，国外马克思主义已经从马哲史或外哲史的一个研究方向上升为独立的二级学科，而小基地和大基地的相继建立也

表明，国外马克思主义的研究已经受到高度的重视。

我们之所以要策划并出版《当代国外马克思主义研究丛书》，其直接的起因是：通过投标和竞标，我们获得了2004年度教育部重大攻关课题《当代国外马克思主义思潮的现状、发展态势和基本理论研究》。这个课题促使我们凝聚大、小基地的全部学术力量，及博士后和博士生中的佼佼者，对当代国外马克思主义做出全方位的、有穿透力的研究。这套丛书具有以下三个特征：

其一，系统性。本丛书试图通过三种不同的研究进路，即“区域研究”、“流派研究”和“问题研究”来构建这种系统性。“区域研究”重点探讨亚洲、非洲、拉丁美洲和南美洲（包括一些社会主义国家，如越南、老挝、朝鲜、古巴）的马克思主义发展现状；“流派研究”主要探索国外最新的马克思主义流派，如“后马克思主义”、“解构主义的马克思主义”、“女性主义的马克思主义”、“解放神学”等；“问题研究”侧重于反思当代国外马克思主义者探索的一系列重大的理论问题，如“全球化背景下的现代性”、“市场社会主义”、“当代资本主义的最新发展”等。通过这三条不同的研究进路，这套丛书将全面而又有重点地勾勒出当代国外马克思主义发展的整体面貌。

其二，前沿性。本丛书对“前沿性”的理解是，把研究的焦点放在20世纪80年代和90年代初以来国外马克思主义的最新发展上。也就是说，重点考察在最近20年左右的时间里，国外马克思主义发展的最新态势是什么？国外马克思主义者发表了哪些有影响力的著作和论述？他们正在思考哪些重大的社会问题和理论问题？当然，为了把前沿问题叙述清楚，也需要做一些历史的铺垫，但探讨的重心始终落在国外马克思主义者所面对的最前沿的问题上。

其三，思想性。纳入本丛书出版规划的著作，除译著外，都充分体现出对思想性的倚重。也就是说，这些著作不仅是“描述性的”，更是“反思性的”、“研究性的”。它们不仅要弄清新的现象和资料，而且要深入地反省，这些新的现象和资料可能给传统的理论，尤其是基础理论造成怎样的挑战？如何在挑战与应战的互动中丰富并推进马克思主义基础理论的发展？总之，它们不是材料的堆砌，而是思想的贯通。这也正是这套

丛书不同于其他丛书的最显著的特点之一。

我们感到庆幸的是，这套丛书在策划的过程中就得到了重庆出版社总编辑陈兴芜编审和该社重点图书编辑室主任吴立平编审的热情支持。本丛书的出版也得到了2004年度教育部重大攻关课题《当代国外马克思主义思潮的现状、发展态势与基本理论研究》（课题批准号为04JZD002）的资助，在此一并表示感谢。

俞吾金　陈学明　吴晓明



Mieshi Yu Fankang

MULU

目　录

导　论

2001年3月28日,法兰克福大学社会研究所完成了新旧"权力交接"仪式:一个头发花白、清瘦但精神矍铄的老人将他坐了20多个年头的所长位子,让给一个头发同样花白、微胖但精神饱满的"年轻人"。前者就是法兰克福大学社会研究所第六任所长,当时年近77岁的路德维希·冯·弗里德堡(Ludwig von Friedeburg,1924~);后者就是法兰克福大学社会研究所第七任所长,当时年近52岁的阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth,1949~)。实际上,20世纪90年代初,霍耐特就凭借承认理论登上了国际学术舞台,并逐渐成为法兰克福学派第三代核心人物。那么,霍耐特承认理论是什么,它与法兰克福学派批判理论是什么关系?或者说,霍耐特承认理论在法兰克福学派批判理论中处于什么地位?这就是本书试图解决的主要问题。不过,在回答这些问题之前,首先解决一些常规性问题:研究霍耐特承认理论有什么意义?迄今为止,对这一理论研究的现状如何?本书的基本思路、基本框架以及主要观点是什么?

霍耐特是何许人也?霍耐特是当代德国著名哲学家、社会理论家,法兰克福大学社会研究所现任所长。一般说来,学界通常把他看作哈贝马斯的嫡传弟子,法兰克福学派第三代核心人物,批判理论第三期发

展的关键人物,并认为他是继弗里德堡之后最有希望重新振兴批判理论的人。

1949 年 7 月 18 日,霍耐特生于德国北莱茵—威斯特法伦州鲁尔河畔的埃森。1969 ~ 1974 年,他在波恩大学、波鸿大学学习哲学、社会学、日耳曼语言文学。大学毕业后,他到柏林自由大学深造并获得哲学博士学位。在这之后,他曾经到加拿大麦吉尔大学、日本京都大学、美国纽约现代学院、荷兰阿姆斯特丹大学讲学。自 1991 年起,他先后任康斯坦茨大学、柏林自由大学、法兰克福大学哲学教授。

20 世纪 80 年代中期,霍耐特在学界崭露头角,《权力批判:批判的社会理论反思各阶段》(以下简称《权力批判》)(1986)奠定了其学术基础。90 年代一系列著作,如《破碎的社会世界:社会哲学文集》(以下简称《破碎的社会世界》)(1990)、《一体化的瓦解:社会时代诊断的碎片》(1994),尤其是《为承认而斗争:社会冲突的道德语法》(以下简称《为承认而斗争》)(1992)确立了其学术地位。《正义的他者:实践哲学文集》(以下简称《正义的他者》)(2000)、《不确定性的痛苦:黑格尔法哲学的再现实化》(以下简称《不确定性的痛苦》)(2001)、《再分配或承认?哲学—政治论争》(以下简称《再分配或承认?》)(2003)、《不可见性:主体间性学说发展阶段》(2003)、《承认道德》(2004)、《物化:一个承认理论的研究》(2005)等著作,标志着霍耐特承认理论进一步完善与拓展。除此之外,霍耐特还发表了近百篇论文以及大量编著和报刊文章[①]。其中,大部分文本都始终贯穿着一条主线,这就是承认理论及其多元正义构想的阐发。

20 世纪 90 年代中后期,国外学界开始注意霍耐特承认理论。2001 年,霍耐特出任社会研究所所长后,其人其学更是引起了国外学界的广泛关注。但是,迄今为止,无论国外学界还是国内学界,对于霍耐特承认理论以及它与法兰克福学派批判理论的关系,还没有进行系统研究;对于近年来法兰克福学派批判理论最新发展趋势,也没有进行系统梳理。尤其在国内学界,关于霍耐特承认理论的研究至多只能说

① 参见本书附录 1."霍耐特学术年表(截至 2006.5)"

刚刚起步。鉴于霍耐特承认理论在法兰克福学派批判理论中的重要地位及其尚未得到学界系统研究的现状,本书就成为一项开拓性、前沿性的研究,它体现的是法兰克福学派批判理论研究领域的最新成果。无论就推进当代国外马克思主义研究来说,还是对当代德国哲学研究来说,都具有重要的理论意义和现实意义。具体地讲,本书的学术价值主要体现在四个方面:

第一,在系统解读霍耐特德文原著的基础上,从霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的关系入手,并紧紧围绕"承认理论"、"政治伦理转向"这个轴心展开论述,这不仅抓住了霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心,而且找到了研究霍耐特承认理论的切入点。

第二,对霍耐特承认理论的思想渊源进行系统梳理,并对霍耐特承认理论的生成演变进行发生学追溯,这有助于考察和理解霍耐特承认理论及其多元正义构想的发展轨迹及其理论逻辑。

第三,围绕"蔑视与反抗"主题以及人际关系道德重建目标,揭示霍耐特承认理论的问题域,系统阐发霍耐特承认理论及其多元正义构想,并分析它对法兰克福学派批判理论第三期发展的贡献,这不仅有助于拓展法兰克福学派批判理论的研究视野,纠正法兰克福学派传统研究中存在的偏颇,而且有助于推进法兰克福学派批判理论研究的进一步深化。

第四,通过阐明霍耐特最终完成的批判理论的"政治伦理转向",揭示法兰克福学派批判理论最新发展趋势,以及霍耐特承认理论及其多元正义构想与当代实践哲学的互动关系,不仅有助于了解法兰克福学派批判理论发展的新动向,而且有助于了解当代西方文化与社会发展趋向,并且期望对我国的文化建设与社会发展尤其是对和谐社会的构建起到一定启示作用。

总之,本书作为国内学界第一个关于霍耐特承认理论的系统研究,其预期目标是填补国内学界在霍耐特研究方面的空白,在一定程度上推进法兰克福学派批判理论研究的拓展与深化,发掘当代西方马克思主义研究、当代德国哲学研究的新的学术生长点。

众所周知,自20世纪80年代以来,法兰克福学派批判理论研究

一直是国内外学术热点问题之一,并出现了不少高水平的研究成果。毋庸讳言,这些研究也存在某些不尽如人意之处。仅从研究对象看,就至少存在两点不足:(1)过分偏重于对学术领袖的研究,如关于哈贝马斯的研究著作可谓汗牛充栋,但关于弗里德堡、奥菲、维尔默等人的研究却是少之又少;(2)侧重于20世纪90年代以前法兰克福学派批判理论的研究,对于90年代以后法兰克福学派批判理论的新发展则研究得非常不够,如霍耐特的思想就尚未得到系统研究。当然,国外学界并非没有注意到霍耐特著作和思想,实际上,霍耐特承认理论已经引起了广泛的关注。这主要表现在:

第一,霍耐特著作受到了国外学界的高度重视,尤其是《为承认而斗争》连续多次再版,并被译成多种文字,给霍耐特带来了很大声誉。如前面所说,20世纪80年代中期霍耐特就已经在学界崭露头角,《权力批判》成为其步入学术殿堂的奠基之作。从1986~2000年,《权力批判》德文版连续三次出版:第一版(1986)、袖珍版(1989)、第三版(2000)。该书还被译成几种文字:英文版(1991)、日文版(1992),此外,还有意大利文版、西班牙文版等。这至少说明两个问题:(1)现代学术在国际范围内的"同时性"。一部重要著作问世后不几年就被译成外文,甚至以几种文字同时出版,这在20世纪80年代以前的学术界(尤其是国内学术界)是不常见的;(2)霍耐特著作的重要性及其影响。一部学术性著作能够在几年间连续出版几次,这在国内学术界是很罕见的。奠定了霍耐特学术地位的成名之作,也是最重要的代表作《为承认而斗争》的出版,更能说明这个问题。从1992~2003年,《为承认而斗争》德文版连出三版:第一版(1992)、袖珍版(1994)、扩充版(2003)。它被译成多种文字:意大利文节译本(1993)、英文版(1994)、西班牙文版(1997)、法文版(2000)、中文版(2005)。霍耐特的其他著作尽管反响没有这两部著作大,但是也产生了相应的影响。

自20世纪90年代以来,国外学界开始关注霍耐特著作,他的大部分著作都被译成英文,有些著作还被译成法文、希腊文、西班牙文、日文等。这从一个侧面说明,霍耐特的学术地位已经为国外学界所承认。2002年,北京大学陈波教授受中国人民大学出版社委托,邀请十几位

当今世界一流哲学家担任“当代西方哲学译丛”编委，并请他们推荐近50年来最重要的10部西方哲学著作。得票较多的著作依次是：维特根斯坦《哲学研究》（1953）、罗尔斯《正义论》（1971）、奎因《语词和对象》（1960）、施特劳逊《个体：论描述的形而上学》（1959）、N. 古德曼《事实、虚构和预测》（1954）、克里普克《命名和必然性》（1972）、G. E. M. 安斯康姆《意向》（1957）、奥斯汀《如何以语词行事?》（1962）、库恩《科学革命的结构》（1970）、M. 达米特《形而上学的逻辑基础》（1991）、普特南《实在论的多副面孔》（1987）、福柯《词与物——人文科学考古学》（1966）等。其中，哈贝马斯推荐的3本德国哲学著作是：霍耐特《为承认而斗争》（1992）、弗斯特《正义的语境》（1994）、施奈德巴赫《黑格尔法哲学评论》（2001）[①]。将《为承认而斗争》与上述名著并列，意味着哈贝马斯把它视为“近50年来最重要的西方哲学著作”之一。当然，哈贝马斯之所以推荐霍耐特著作，不排除有爱徒心切的因素，但是也绝非有意偏袒，这恐怕与霍耐特的承认理论在《为承认而斗争》一书中的出现有莫大的关系。

第二，霍耐特思想，尤其是他的承认理论引起了国外学界的广泛关注。在霍耐特的《为承认而斗争》受到国外学界高度重视的同时，也激发了国外学界的研究和评论。在关注、研究和评论的过程中，基本上是毁誉参半。

1993年，在《民主法治国家的承认斗争》一文中，哈贝马斯就提到霍耐特《为承认而斗争》中关于蔑视体验的思想[②]。20世纪90年代中后期，出现了少量研究霍耐特承认理论的文章，如H. W. 古姆宾格尔《被伤害主体的承认：对霍耐特承认理论的批判性承认》（1996）、《霍耐特的承认概念：社会劳动问题规范反思的基本概念》（1996）等，作者批判性地认同霍耐特承认理论，并把霍耐特承认概念视为规范反思社会

① 陈波《过去50年最重要的西方哲学著作》，载《哲学门》第5辑，湖北教育出版社2003年。

② 实际上，早在1985年，维尔默就提及霍耐特博士论文《权力批判——福柯与批判理论》的有关思想（参见维尔默《论现代与后现代的辩证法》，钦文译，商务印书馆2003年，第78页）。

劳动问题的基本概念；而 C. G. 迪特曼《文化之间：为承认而斗争中的张力》(1997)一文则反对霍耐特承认理论，认为它在哲学上与差异概念的结构性作用是不相容的。M. 福克斯指责在霍耐特承认理论中“价值冲突不起作用”；A. 卡列维《处于十字路口的批判理论：评霍耐特承认理论》一文对霍耐特承认理论进行了评论。这些批评和评论，引起了霍耐特的强烈反应，如在《对 A. 卡列维“处于十字路口的批判理论：评霍耐特承认理论”的答复》(1999)一文以及《再分配或承认?》一书中，霍耐特对各种责难进行了反驳。

其实，标志着霍耐特承认理论真正引起国际学界关注的有两件事情：

一是 2002 年在英语地区、法国、斯堪的那维亚举行的《为承认而斗争》主题讨论会。会上主要有两种观点：一种观点认为霍耐特承认理论是一个完善的方案；另一种观点认为霍耐特承认理论是一种缺乏精确性的方案。但是，从总体上看，占主导地位的做法是试图对霍耐特承认理论的核心要素进行修正[①]。例如，C. G. 海德格伦的《人类学、社会理论和政治：霍耐特承认理论》，H. 伊凯海默的《论承认的种类和形式》，A. 莱蒂纳的《个体之间的承认》，A. 考皮纳的《理性、承认与内在批判》等文章，对霍耐特承认理论进行批评与质疑。针对这些批评与质疑，霍耐特撰写了《承认的理由：对批评性质疑的答复》(以下简称《承认的理由》)(2002)一文捍卫自己的承认理论，并根据质疑者的批评，修正、补充、完善自己的某些观点。

二是 2003 年霍耐特与弗雷泽合著的《再分配或承认?》的出版。《再分配或承认?》是一部体现他们关于如何正确理解再分配与承认关系的辩论性著作。其中，弗雷泽不仅批评霍耐特承认理论“与个体自我实现的伦理观念紧密相连”，而且指责霍耐特把政治社会学还原为道德心理学，把资本主义社会还原为承认秩序，把正义理论还原为完美认同伦理学。霍耐特一方面反驳弗雷泽对承认理论的责难，坚决捍卫

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 305.

自己的承认理论；另一方面又认真思考承认与再分配、相互承认与文化认同、承认与正义的关系，并试图在完善自己的承认理论基础上建构多元正义构想。

第三，在国内学界，"Axel Honneth"这个名字是随着法兰克福学派文献，尤其是哈贝马斯的文献而被动地进入的。根据目前掌握的材料，最早出现"Axel Honneth"名字的中文文献，是广东人民出版社 1996 年翻译出版的《法兰克福学派史》(英文原名《辩证的想象》)。该书作者系美国历史学家、法兰克福学派批判理论研究专家 M. 杰伊。在该书"第二版序言"(1995)中，他把霍耐特视为法兰克福学派第三代代表人物之一。在名曰《法兰克福学派史》的中译本中，单世联将"Honneth"译成"贺奈特"(第 8 页)。另外，《文化资本与社会炼金术：布尔迪厄访谈录》(包亚明译，上海人民出版社 1997 年)将"Honneth"译成"奥尼希"(第 1 页)；《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》(李安东、段怀清译，上海人民出版社 1997 年)将"Honneth"译成"荷内思"(第 41 页)、"贺勒斯"(第 180 页)、"霍勒斯"(第 189 页)；《哈贝马斯访谈录》一文(作者章国锋，载《外国文学评论》2000 年第 1 期)将"Honneth"译成"霍耐特"；《自我的根源：现代认同的形成》中译本(泰勒著，韩震等译，译林出版社 2001 年)将"Honneth"译成"亨尼思"("序言"第 4 页)；《包容他者》中译本(哈贝马斯著，曹卫东译，上海人民出版社 2002 年)将"Honneth"译成"霍耐特"(第 55 页、第 232 页、第 236 页、第 332 页)；《后民族结构》中译本(哈贝马斯著，曹卫东译，上海人民出版社 2002 年)将"Honneth"译成"霍耐特"(第 173 页、第 205 页)；《在事实与规范之间》中译本(哈贝马斯著，童世骏译，三联书店 2003 年)将"Honneth"译成"霍奈斯"(第 527 页、第 712 页、第 752 页)。《论现代与后现代的辩证法》(维尔默著，钦文译，商务印书馆 2003 年)将"Honneth"译成"霍内特"(第 78 页、第 121 页)。不过，在这些文本中，霍耐特并不是作为主角出现的，甚至连配角也算不上。"Axel Honneth"这个名字，只是在行文或者注释中被偶尔提及。关于"Axel Honneth"的这些混乱译法，也说明霍耐特在中国学界还不是名人。因此，在这些文本中，霍耐特并没有也不可能引起人们的注意；至于霍耐

特的思想观点、理论学说，更是不得而知。从德语来看，将“Axel Honneth”译成“阿克塞尔·郝耐特”或者“阿克塞尔·郝奈特”更符合原意。但是，为了符合汉语学界的用词习惯，这里决定采用“阿克塞尔·霍耐特”这个译法。

据笔者了解，国内学界最早主动介绍霍耐特的文字，应该是曹卫东的《法兰克福学派的掌门人》一文。该文发表在《读书》2002年第10期，后来收入曹氏《权力的他者》（上海教育出版社2004年）一书中。尽管该文涉及霍耐特的内容只有几百字，但是在这篇介绍性的文章中，曹氏不仅首次提到霍耐特的生平著述，而且明确把霍耐特称为法兰克福学派第三代掌门人。胡继华的《在冲突中建构社会理论的规范》（新浪网站2004年1月4日）一文作为《为承认而斗争》的“中译本序言”，对霍耐特《为承认而斗争》一书进行了简要概括。胡氏认为，为推动批判理论的进一步发展，霍耐特至少迈出了重要的四步：(1)将福柯的知识/权力结构分析从狭隘的知识论符号学领域中解放出来，并整合到视野更加广阔的社会理论中去，从而展开了权力批判的新维度。(2)致力于规范性和经验性的融合，重构被第二代批判理论家淡化了的规范，为此霍耐特返回到早期黑格尔的承认概念。(3)为了复兴社会冲突和道德冲突的思想，霍耐特运用米德社会心理学改造早期黑格尔法哲学思想（准确地说，应该是早期黑格尔承认学说——笔者），这一理论姿态的成果恢复了道德冲突与经验世界之间的联系，通向了规范社会哲学的建构之路。(4)霍耐特区分了现代社会的三种相互承认形式——爱、法律和团结，从而展开了一种规范的社会理论构想，并表达了德性生活的理想。笔者并不完全认同胡氏的描述，但是应该承认，胡氏的这些概括对于理解《为承认而斗争》是有积极意义的。

凌海衡的《走向承认斗争的批判理论——法兰克福学派第三代领导人霍奈特理论解析》（载《国外理论动态》2004年第5期）一文指出，霍耐特的主要理论贡献有两个方面：(1)对早期批判理论进行了反思；(2)创立了承认理论。在该文中，凌氏对霍耐特承认理论进行了简要评述。笼统地讲，凌氏的这些说法是正确的，但是却显得比较粗略，而且也不全面。当然，凌文应该算是国内最早的，也是2006年以前唯一

公开发表的关于霍耐特承认理论的论文。徐贲在《读书人语：几本关于公共伦理的书》(载《南方周末》2004 年 12 月 27 日)中谈到，"霍耐特《争取承认：社会冲突的道德法则》是哈贝马斯推荐过的一部社会哲学著作"，并指出，在霍耐特那里，哲学意义上完整的人是以每个人应有的各种承认来界定的，承认就是不排斥。以任何形式被排斥的人都是无法形成完整自我意识的人。社会承认有三种主要形式：爱、权利和团结。在一个好的社会中，每个人都可以从爱或亲密关系获得"情感承认"，从公民之间的平等权利和同等尊严关系获得"法律承认"，从群体成员间的价值共同体关系获得"团结承认"。这三种承认所形成的个人自我意识分别是自信、自尊和自豪。在徐氏的文章中，霍耐特只是其中的一小部分，不过应该说，这段简短的介绍性文字尽管概念有待精确，但却抓住了霍耐特承认理论的精髓。在《为承认而斗争》一书(胡继华译，曹卫东校，上海人民出版社 2005 年)译校者序言中，他们概括道："综上所述，批判维度的进一步拓宽、批判规范的进一步探寻、斗争道德的复兴以及对承认伦理的阐发，都体现在了《为承认而斗争》这部著作当中。因此，这部著作不仅奠定了霍耐特在法兰克福学派内部的学术地位，而且也把他推到了当代实践哲学理论的争论中心。"[①]尽管译文中有不少值得商榷的地方，但是《为承认而斗争》的翻译出版，标志着霍耐特著作有了第一个中译本，这对于不了解德文的读者来说，应该是有较大帮助的，同时也意味着霍耐特承认理论被正式介绍到国内学界。

2004 年，笔者系统阅读了霍耐特的德文原著；2005 年，分别为复旦大学文科本科生，山东大学文科硕士生、博士生开设了"批判理论三期发展：从霍克海默到霍耐特"专题讲座，并以此为题在山东省高校哲学教研会烟台年会上作主题报告，在全国外国哲学"宗教、科学和哲学"威海会议上作分组发言，又在中国当代国外马克思主义研究会北京年会上作题为"霍耐特承认理论的四个问题"大会发言。所有这些，都在

① [德]霍耐特：《为承认而斗争：社会冲突的道德语法》，胡继华译，上海人民出版社，2005 年，第 3 页。

一定范围内促进了国内学界对霍耐特承认理论的了解。此外,笔者已经发表若干有关霍耐特承认理论的研究文章,例如,《霍耐特承认理论发生学探源》(《马克思主义与现实》2006 年第 2 期)、《霍耐特承认理论思想渊源探析》(《哲学动态》2006 年第 4 期);撰写了《从语言理论到承认理论——霍耐特对哈贝马斯交往理论的反思与重构》、《霍耐特承认关系结构论》、《霍耐特承认理论与批判理论的“政治伦理转向”》、《从承认理论到多元正义构想——霍耐特思想发展的基本轨迹》等论文;并完成了 30 余万字的博士后研究工作报告——《蔑视与反抗——霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”》。本书就是笔者博士后研究工作报告的修订稿。

本书的基本思路是:从霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的关系入手,紧紧围绕霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心——“承认理论”的阐发,分析霍耐特对批判理论第三期发展的贡献;通过霍耐特最终完成的批判理论的“政治伦理转向”,揭示法兰克福学派批判理论的最新发展趋势;在当代实践哲学视阈中,尤其是在法兰克福学派批判理论的总体框架中,对霍耐特承认理论及其多元正义构想进行分析评价。

本书大致可以分为五个部分。导论可以视为本书第一部分。它试图阐明四个问题,即霍耐特承认理论的当代意义,霍耐特承认理论在国外学界被研究的现状,“霍耐特”是如何进入汉语学界的,本书的基本思路、基本框架以及本书主要观点和创新之处是什么?如果想了解霍耐特承认理论生成演变的过程,那就可以直接进入第一章“霍耐特承认理论探源”的阅读,它是本书第二部分的内容。本章第一节粗略勾勒了霍耐特承认理论的广阔理论背景,详细分析了霍耐特承认理论丰富的思想渊源,特别强调了哈贝马斯、福柯、黑格尔、米德、泰勒等人对霍耐特承认理论形成发展的重要影响。如果想了解霍耐特思想形成发展的过程,承认理论从萌芽、雏形,到基本形成、逐步完善,以及霍耐特思想从承认理论到多元正义构想发展的基本轨迹,那就请阅读本章第二节。这一节依次分析了《权力批判》、《完整性与蔑视:承认道德基本动机》(以下简称《完整性与蔑视》)、《为承认而斗争》、《正义的他者》、

《不确定性的痛苦》、《再分配或承认?》等文本在霍耐特承认理论形成发展过程中的重要作用。

本书第三部分是全书的核心,它包括第二章至第五章,如果想总体了解霍耐特承认理论及其多元正义构想的基本框架,那就请阅读这几章的内容。第二章"蔑视的社会动力学——批判理论的'承认理论转向'"试图通过对霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论关系的阐发,即通过分析霍耐特对批判理论的反思与重构,论证批判理论的"承认理论转向"的必要性,从而阐明法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"的必要性。在社会哲学背景下,前三节分析早期批判理论的思维模型及其理论困境;后两节试图通过对福柯权力理论、哈贝马斯交往理论的反思与重构,阐发从交往理论走向承认理论的必要性。在这里,霍耐特走出了重要的四步:(1)对社会哲学的两条路径,即历史哲学路径与人类学路径进行梳理,为批判理论的"承认理论转向"准备理论背景。(2)对早期批判理论进行反思与批判,从而为批判理论的"承认理论转向"提供理论前提。(3)对福柯权力理论进行诠释与重构,使早期批判理论困境得到"系统的理论解决"。(4)对哈贝马斯交往理论进行反思与重构,不仅使早期批判理论困境得到"交往理论转换",而且强调批判理论必须从交往范式的语言理论转向承认理论,从而最终阐明批判理论的"承认理论转向"的必要性。这个问题的解决为霍耐特承认理论的创立奠定了理论基础。

第三章"蔑视与反抗——社会冲突的道德逻辑"试图解决两个问题:(1)分析霍耐特如何运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说。这个问题的解决,将证明批判理论的"承认理论转向"具有可能性;(2)阐发承认与蔑视、蔑视与反抗的关系。这些问题的解决标志着霍耐特承认理论的基本框架的形成。在前两节中,霍耐特从区分社会冲突的两种模式出发,批判地继承了青年黑格尔"为承认而斗争"的模式,并试图运用米德社会心理学对之进行重构,使之实现"经验的转向";后两节则试图在描述社会承认关系结构的基础上,揭示社会冲突的道德逻辑。在这里,霍耐特围绕承认与蔑视关系、蔑视与反抗关系,阐发了三种主体间性的承认形式,以及个体认同所遭遇的三种蔑视形

式，并试图阐明蔑视体验是社会反抗的道德动机。

第四章“多元正义——霍耐特承认理论的正义构想”是霍耐特承认理论的进一步完善与拓展。在本章中，霍耐特对黑格尔法哲学的重构（第一节）似乎游离于主题之外。实际上，正是对黑格尔规范正义理论的反思，才促使霍耐特进一步思考正义问题。所以说，对黑格尔法哲学的重构应该是霍耐特多元正义构想的出发点。针对弗雷泽“文化主义一元论”的责难，霍耐特在捍卫自己承认理论的同时，认真思考了再分配与承认关系，强调分配冲突是承认斗争的特殊形式，并将承认理论进一步拓展到正义领域，而且考虑到文化承认作为第四种承认形式的可能性（第二节）。最后，霍耐特试图在一元道德基础上建构承认理论的多元正义构想（第三节）。

第五章“正义与关怀——霍耐特的‘政治伦理学’？”主要涉及霍耐特对正义原则与关怀伦理关系的阐述，这是否预示着霍耐特建构“政治伦理学”的冲动？如果说在前述各章中，霍耐特还是在承认理论框架内阐发自己的思想，那么这一章则表明他已经跳出承认理论框架，进入到与当代实践哲学对话的语境中。本章前四节分别围绕伯林政治哲学，杜威的民主理论、人权政治、后传统共同体阐发霍耐特对自由、民主、人权、共同体的看法。在这里，霍耐特的基本思路是试图融合自由主义与社群主义，这就体现了当代政治哲学的主流趋向。后两节似乎又回到了承认理论框架中，不过，霍耐特主要是通过平等对待与道德关怀的分析，论述正义原则与关怀伦理的关系，并试图阐发以正义与关怀为核心的“政治伦理学”构想。尽管霍耐特的“政治伦理学”构想还很稚嫩，但总起来看，这个构想已经使霍耐特具备了与当代实践哲学对话的资格。

如果说第三部分给出了霍耐特承认理论及其多元正义构想的概貌，那么第四部分，即第六章及第七章可以使读者了解霍耐特承认理论及其多元正义构想在法兰克福学派批判理论中的地位，尤其是它对法兰克福学派批判理论第三期发展的贡献（第六章第一节）以及霍耐特最终完成的“政治伦理转向”所体现的批判理论最新发展趋势（第六章第二节）。此外，还有霍耐特承认理论及其多元正义构想与当代实

践哲学特别是社群主义承认政治与自由主义、社群主义正义理论的互动关系(第六章第三节)。第七章,对霍耐特承认理论及其多元正义构想进行分析评价,主要揭示他所处的困境:尽管他徘徊于批判理论与后批判理论、理想主义与现实主义、一元主义与多元主义之间,但是霍耐特最终从批判理论走向了后批判理论。

正文之后的四个附录是本书第五部分。“附录1:霍耐特学术年表”介绍迄今为止霍耐特学术生平、主要著述;“附录2:法兰克福学派第三代主要成员简介”介绍法兰克福学派第三代主要成员个人简介、研究方向、主要著作;“附录3:法兰克福大学社会研究所研究动向”介绍法兰克福大学社会研究所近年来的研究领域、研究方向、研究侧重点;“附录4:法兰克福大学社会研究所学术活动”介绍法兰克福大学社会研究所近年来的各种学术活动,如学术报告、学术会议等。

本书的主要观点是:

第一,承认理论是霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心,20世纪90年代初,霍耐特凭借承认理论登上了国际学术舞台。

第二,尽管霍耐特的承认理论有非常复杂的理论背景,但是从思想渊源来说,对其形成和发展产生最大影响的是哈贝马斯、福柯、黑格尔、米德、泰勒等人的学说。

第三,从发生学角度看,霍耐特承认理论的形成和发展过程可以分为两个阶段。第一阶段是“批判理论重构与承认理论转向”阶段。这个阶段,霍耐特在阐明批判理论的“承认理论转向”必要性与可能性的基础上,建构了承认理论的基本框架。第二阶段是在20世纪90年代中期以后,这是“承认理论完善与正义理论建构”阶段。霍耐特在对承认理论进行补充、修正和完善之后,建构了以一元道德为基础的多元正义构想,并试图建构以正义与关怀为核心的“政治伦理学”。

第四,《权力批判》意味着霍耐特承认理论的萌芽;《完整性与蔑视》一文是霍耐特承认理论从萌芽到基本形成过程中的重要环节,它意味着霍耐特承认理论已具雏形;《为承认而斗争》标志着霍耐特承认理论基本框架的形成;《正义的他者》、《不确定性的痛苦》、《再分配或承认?》等著作,标志着霍耐特承认理论的完善与多元正义构想的建

构。

第五,霍耐特承认理论的问题域:(1)为什么说批判理论的"承认理论转向"是必要的?(2)批判理论的"承认理论转向"是如何变为可能的?(3)承认与蔑视、蔑视与反抗是什么关系?为什么说蔑视体验是社会反抗的道德动机?(4)承认与再分配、承认与正义、承认与道德是什么关系?

第六,蔑视与反抗是霍耐特承认理论的主题,对人际关系的道德重建是霍耐特承认理论的目标,从承认理论到多元正义构想是霍耐特思想发展的基本轨迹。

第七,霍耐特承认理论及其多元正义构想最终完成了法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向",对法兰克福学派批判理论第三期发展做出了重要贡献,它标志着批判理论进入最新发展阶段,体现着批判理论的最新发展趋势。

第八,霍耐特凭借着承认理论及其多元正义构想,已经进入到与当代实践哲学主流话语对话的语境中;霍耐特承认理论及其多元正义构想最终从批判理论走向后批判理论。

本书的创新之处在于:

第一,本书对霍耐特承认理论及其多元正义构想进行了比较系统的研究,因而具有前沿性。霍耐特承认理论在国外学界已经有较大影响,尤其是2001年他出任法兰克福大学社会研究所所长之后,包括他以前发表的论著引起了国外学界的广泛关注;但在国内学界,对霍耐特思想几乎还没有什么真正的研究,至多可以说是刚刚起步。

第二,本书试图打开法兰克福学派批判理论研究的新视阈。国内学界关于法兰克福学派的研究主要集中于20世纪90年代以前的批判理论;本书侧重于20世纪90年代以后批判理论的新发展,尤其是从霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的关系入手,紧紧围绕霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心——"承认理论"阐发法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"。

第三,本书将在一定程度上促进国内学界对法兰克福学派批判理论研究的深化。本书在对霍耐特承认理论的思想渊源、生成演变进行

全面考察的基础上，比较系统地梳理与阐发了霍耐特承认理论及其多元正义构想，不仅分析了霍耐特承认理论及其多元正义构想对批判理论第三期发展的贡献，而且把它置于当代实践哲学语境中，尤其是放在批判理论总体框架中进行分析评价。

第四，本书提出了一些新概念、新观点。本书界划了霍耐特承认理论的问题域，确认"蔑视与反抗"是霍耐特承认理论的主题，强调对人际关系的道德重建是霍耐特承认理论的目标，指认从承认理论到多元正义构想是霍耐特政治哲学、道德哲学思想发展的基本轨迹；提出"批判理论三期发展"概念，并概括了霍耐特对批判理论第三期发展的贡献；提出批判理论的"政治伦理转向"概念，并强调霍耐特承认理论及其多元正义构想最终完成了这个转向，认为它标志着批判理论最新发展阶段，体现着批判理论最新发展趋势；提出"后批判理论"概念，认为霍耐特已经进入到与当代实践哲学主流话语对话的语境中，并论证霍耐特承认理论及其多元正义构想最终从批判理论走向了后批判理论。


Mieshi
Yu
Fankang



第一章

霍耐特承认理论探源


Mieshi
Yu
Fankang

霍耐特的大部分文本都始终贯穿着一条主线，这就是承认理论的阐发与进一步拓展。那么，霍耐特承认理论是如何形成、发展的，哪些理论学说、思想观点在其生成演变过程中起了重要作用，这就是本章要探讨的问题。

第一节

霍耐特承认理论的思想渊源

什么是承认理论？霍耐特承认理论是如何形成、发展的？在回答这些问题之前，先让我们来考察霍耐特承认理论的理论背景和思想渊源。

初看起来，霍耐特承认理论的理论背景非常复杂，它至少有这样几点：(1)法兰克福学派批判理论尤其是哈贝马斯交往理论和话语理论；(2)法国后结构主义，主要是福柯权力理论，利奥塔、德里达后现代伦理学；(3)德国古典哲学，主要是耶拿时期黑格尔承认学说、后期黑格尔法哲学以及康德道德哲学；(4)美国芝加哥学派实用主义，尤其是米德主我—客我关系理论以及杜威的民主理论；(5)当代社群主义，例如，泰勒、沃尔泽、桑德尔、麦金泰尔等人的思想；(6)心理分析学说，主要是温尼柯特自我心理学，以及J. 本雅明基于对象关系理论的经验研究；(7)现代社会政治哲学，例如，马基雅维里、霍布斯、卢梭、尼采、斯宾格勒、卢卡奇、普莱斯纳、马歇尔、马克思、索雷尔、萨特等人的思想；(8)当代形形色色的自由主义，例如，伯林政治自由主义，罗尔斯、德沃

金自由平等主义，哈耶克、诺齐克保守自由主义，金里卡文化多元主义；此外，还有汉娜·阿伦特共和主义、女性主义关怀伦理，等等。这些理论学说、思想观点对霍耐特的作用是不一样的，有些是他批判的对象，有些是他借鉴的对象，但更多的是其承认理论的思想渊源。有充分的文本和学理证据表明，对霍耐特承认理论形成、发展影响最大的，是哈贝马斯、福柯、黑格尔、米德、泰勒等人。

一、哈贝马斯对霍耐特承认理论的影响

在《为承认而斗争》的前言中霍耐特坦然承认这一点，他说他与哈贝马斯6年的合作使自己受益匪浅。就霍耐特承认理论而言，哈贝马斯的影响主要有两个层面：(1)宏观层面的方向性影响。这主要体现在批判地继承哈贝马斯的交往范式；继承和改造哈贝马斯的话语理论。具体地说，为了克服他所指认的早期批判理论社会性缺失困境，霍耐特借助哈贝马斯的交往理论对早期批判理论进行反思与重构，并试图从对交往范式的不同理解中阐发承认理论的必要性；而且，通过对哈贝马斯话语理论的重新反思，拓展出承认理论的多元正义构想。如此看来，正是哈贝马斯为霍耐特提供了思考问题的出发点和研究问题的进路，并从中引发出承认理论向度。霍耐特自己也说，"承认理论是哈贝马斯理论方案的进一步发展"[①]。关于霍耐特承认理论与哈贝马斯交往理论的关系，到第二章第五节再加以阐述。(2)微观层面的直接性影响。也许正是受到哈贝马斯启发，霍耐特才注意到青年黑格尔承认学说，并试图用米德社会心理学对之进行重构，这样才使自己承认理论的阐发成为可能。依笔者之见，哈贝马斯《劳动与互动：评耶拿时期黑格尔的〈精神哲学〉》（以下简称《劳动与互动》）（1967）一文，对霍耐特承认理论的形成来说应该是比较重要的。它促使霍耐特接受黑格尔"为承认而斗争"的模式。在该文中，哈贝马斯指出，黑格尔在"为承认而

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 341.

斗争"的标题下，在精神的主体间性框架内，提出并发展了伦理关系辩证法：自我意识是"为承认而斗争"（生死斗争）的结果，它只有通过主体间相互承认才可能产生；自我认同也必须以主体间相互承认为基础，只有通过自我承认与他者的认同，才是可能的。在《自我、心灵与社会》中，米德对黑格尔的洞见进行了经验自然主义的重述：自我认同只有通过扮演社会角色，即把握建立在相互承认基础上的行为期待的互补性才能形成。哈贝马斯断言，伦理关系辩证法无论在耶拿时期的著作中，还是在《哲学全书》中，对精神自身的构成依然具有价值。但是，到《法哲学原理》中，黑格尔放弃了耶拿时期提出的这个独特的理论体系。

依照（拉松的）传统看法，耶拿时期黑格尔"精神哲学"是《精神现象学》的准备阶段。但是，哈贝马斯认为，在耶拿时期的"精神哲学"中，黑格尔创立了独特的理论体系，不过后来放弃了这个体系。笔者发现，在《权力批判》（第299页、第362页）中，霍耐特注意到了哈贝马斯《劳动与互动》这篇文章，然而他不同意哈贝马斯的上述观点。在《不确定性的痛苦》、《正义的他者》中，他明确指出，黑格尔《法哲学原理》中的承认概念，又一次追溯到耶拿时期的基本预设，或者说又一次唤醒了基于耶拿时期著作之上不同承认形式的区分。当然，在《为承认而斗争》中，霍耐特基本上还是遵循了哈贝马斯的思路，运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说。因此，基本上可以断定，霍耐特是在哈贝马斯这篇文章的启发下阐发承认理论的。当然，哈贝马斯只是提出了问题，并没有进一步阐述这个问题。这也许不是哈贝马斯的兴趣所在，确切地说，不是前期哈贝马斯[①]的兴趣所在，此时哈贝马斯思考的中心问题是通过对劳动与互动关系的分析，为交往理论的创立提供一个立足点。这样一来，就为霍耐特阐发承认理论提供了契机。从这里也可以看出，霍耐特的学术嗅觉是极其敏锐的，他抓住了一个很好的机

① 关于哈贝马斯思想的发展历程，学界已有不同的分期，我想这是由于研究角度不同引起的。在此，笔者把哈贝马斯的思想发展分为前期和后期：从20世纪60年代初到80年代中期，称为前期哈贝马斯；从20世纪80年代中期以后称为后期哈贝马斯。

遇。不过，这里需要补充的一点就是，在某些问题上，哈贝马斯也受到了霍耐特的影响。例如，在哈贝马斯针对泰勒承认政治而发表的《民主法治国家的承认斗争》一文中，就可以看出霍耐特的痕迹。笔者甚至猜测，后期哈贝马斯的"政治伦理转向"固然与当代政治哲学、道德哲学的复兴，尤其与20世纪80年代自由主义—社群主义之争密切相关；但是，与法兰克福学派第三代主要成员，尤其是霍耐特"政治伦理情结"的刺激恐怕也不无关系。

二、福柯对霍耐特承认理论的影响

福柯使霍耐特感兴趣的原因之一或许就在于福柯特立独行的思维方式，以及对边缘问题的重视。在20世纪西方思想史上，福柯(Michel Foucault)是一个既很另类又非常重要的人物，这不单是指福柯与众不同的生活方式，更是指福柯超凡脱俗的思想意识。从60年代的知识考古学，经过70年代的权力谱系学，到80年代的自我伦理学，福柯的思想一直引起人们的广泛兴趣，激发了人们的激烈争论，并产生了巨大影响。学界普遍认为，福柯在很多方面与尼采相像，甚至说福柯是一个新尼采主义者。《规训与惩罚》(1975)被认为是与《道德谱系学》(1887)一脉相承的。不过，福柯的学术命运要比尼采好得多。尽管尼采身后获得了盛誉，然而也留下了不少骂名。令尼采感到极度痛苦的是，他自以为其著作应该得到人们的承认、欣赏，甚直崇拜；但是，尼采在世时，他的著作几乎没有人认真对待，不是冷漠待之，就是低劣的批评，以至于尼采从惊讶、困惑到绝望地写下了一本又一本"没有人读的书"。与此相反，福柯凭借《癫狂与文明》跃上学术舞台之后，几乎每一部著作都是成功的(也许《知识考古学》是个例外)，《词与物》(英译本《事物的秩序》)引起的强烈反响已经令人炫目，《规训与惩罚》、《性史》又把福柯推向了法国思想界的顶峰，从而开创了德勒兹(Gilles Deleuze)所说的"福柯时代"。

在重视边缘问题这一点上，霍耐特与福柯有相似之处。另辟蹊径，或许是学术创新的路径之一。在霍耐特承认理论的形成发展过程中，

他往往注重一些不太为学界所重视的、甚或有争议的人物，如米德和索雷尔；或者注重一些不为学界重视的文本，如耶拿时期黑格尔《伦理体系》、《思辨哲学体系》、《耶拿实在哲学》，以及萨特《犹太人问题研究》等；在理论观点上，霍耐特也往往能够发前人所未发，如对蔑视体验与社会反抗关系的阐述。当然，福柯对霍耐特的影响不只是表面的、形式上的，事实上，还有更为深刻的、实质性的影响。这不仅表现在霍耐特看到了福柯权力理论与阿多尔诺历史哲学的深层亲缘关系，而且还表现在霍耐特为了克服早期批判理论的困境，除运用哈贝马斯交往理论外，还试图运用福柯权力理论重构早期批判理论，从而为批判理论开辟出社会斗争维度；除此之外，霍耐特还试图从福柯现代主体性批判中得出道德哲学结论。不过，霍耐特强调，不应该从“规训化”(Disziplinierung)这个概念出发，而应该从社会斗争构想出发对福柯的权力批判进行重构。

三、黑格尔对霍耐特承认理论的影响

对当代政治哲学中“黑格尔复兴”的敏锐嗅觉，促使霍耐特重视青年黑格尔承认学说。黑格尔(Wilhelm Friedrich Hegel)这个对西方哲学产生了划时代影响的人物，至今对政治哲学还没有产生应有的影响。正如霍耐特在《不确定性的痛苦》中所说，在当代哲学中尽管黑格尔思想出现了令人震惊的复兴，并且似乎为克服分析哲学传统与大陆哲学传统的裂痕开辟了道路，但是迄今为止，黑格尔法哲学对当代政治哲学论争的影响还没有保留下来。从罗尔斯到哈贝马斯，占支配地位的做法是回到康德理性法权传统，黑格尔法哲学理论模型在他们那里只是起到很小的作用；同时，尽管社群主义面对道德形式主义和个体自由意志，强调伦理的特殊价值以及社群或共同体的价值，但是社群主义也尽可能地与黑格尔政治哲学保持距离。所以说“黑格尔法哲学在当代政

治哲学中迄今还没有恢复合法地位”[1]。应该说,霍耐特这个看法是基本成立的。因为,如果把黑格尔思想的发展历程分为具有民主启蒙思想的前耶拿时期(1788 ~ 1801)、从承认理论到意识哲学的耶拿时期(1802 ~ 1807)和从思辨哲学到实践哲学的后耶拿时期(1808 ~ 1831)的话,那么,黑格尔对后世影响最大的应该是《逻辑学》、《哲学全书》阐发的思辨哲学;其次是《精神现象学》阐发的意识哲学;《法哲学原理》阐发的法哲学影响较小;而《伦理体系》、《思辨哲学体系》、《耶拿实在哲学》阐发的承认理论长期以来几乎没有产生什么真正的影响。

当然,对于《伦理体系》等“前精神现象学”著作,人们并非完全没有注意到。例如,在《青年黑格尔和资本主义社会问题》(1948)——这是卢卡奇 1930 ~ 1945 年在莫斯科潜心理论研究的成果——中,卢卡奇对青年黑格尔时期(1793 ~ 1807)思想发展的中心问题进行了阐述。在这里,他谈到了黑格尔《伦理体系》。不过,依哈贝马斯之见,卢卡奇注重的是黑格尔劳动辩证法,而非黑格尔承认学说。在哈贝马斯看来,关于耶拿时期黑格尔辩证法有三种理解模式:(1)新康德主义者卡西勒(Ernst Kassirer)抬高描述辩证法(理性辩证法)的地位;(2)西方马克思主义者卢卡奇强调劳动辩证法(历史辩证法);(3)新黑格尔主义者里特(Theodor Litt)遵循“为承认而斗争”模式(欲望辩证法)。除卢卡奇等人外,俄裔法国思想家科耶夫(Alexandre Kojeve)也曾经注意到黑格尔《伦理体系》、《耶拿实在哲学》,但是,在《黑格尔导读》(1933 ~ 1939 年讲课笔记;法文版 1947 年;英文版 1969 年)、《法权现象学纲要》(写于 1943 年;法文版 1982 年;英文版 2000 年)中,科耶夫总体上是遵循马克思的思维路径,贬低《法哲学》而抬高《精神现象学》,并且推崇强调重视奴隶地位的主奴辩证法。然而,如俞吾金先生所说,这种主奴关系理论,无疑是一个哲学神话,所以,应该飞出主奴关系的“捕蝇瓶”[2]。事实上,法国大革命后来演变为恐怖统治就已经宣告了主奴

---

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 10.

② 俞吾金:《从康德到马克思》,广西师范大学出版社,2004 年,第 89 页。

辩证法的破产。

总起来看，卢卡奇、里特、科耶夫等人，包括写下洋洋大著《黑格尔》(1975)的泰勒，即使触及到青年黑格尔承认学说，也往往是从《精神现象学》中发掘思想资源。因此可以说，耶拿时期黑格尔的"前精神现象学"著作，没有引起人们足够的重视。这样，霍耐特将思维触角伸向耶拿时期黑格尔承认学说，就显得尤为重要。从一定意义上说，霍耐特这一做法具有相当程度的开创性。

在黑格尔哲学出现当代复兴，但是其政治哲学仍然未受到应有重视的氛围中，霍耐特极力强调黑格尔政治哲学的当代价值，不仅从黑格尔《伦理体系》、《思辨哲学体系》、《耶拿实在哲学》中发掘承认理论的思想资源，而且试图使黑格尔法哲学再现实化。霍耐特承认理论及其多元正义构想明显打上了黑格尔的深刻烙印。具体地说，黑格尔对霍耐特承认理论的影响是直接的、多方面的：无论是"为承认而斗争"模式的选择，还是社会承认关系结构的描述，或者说从主体间性承认形式的划分，直至形式伦理的阐发、规范正义的分析，处处都可以看到黑格尔的痕迹。就是说，霍耐特不仅批判地继承了青年黑格尔承认学说的思维框架，而且接受了青年黑格尔承认学说的一些具体思想，甚至可以说，如果没有青年黑格尔承认学说，就不会有霍耐特承认理论。在这个意义上，霍耐特承认理论并不是一种原创性理论。因为承认理论至少可以追溯到黑格尔，对此，哈贝马斯、罗尔斯、麦金泰尔、泰勒等人都有专门论述。实际上，相互承认作为人类政治共同体的核心概念，它有着广泛的思想渊源：基督教是相互承认理论的先声，其实质就在于它承认人与人是平等的；从文艺复兴到启蒙运动，相互承认理论得到了深刻发展，例如，自然法权学说、社会契约论；德国古典哲学把人的相互承认置于道德、历史和哲学的中心，认为人的相互承认是无条件的、绝对的、神圣的，例如，康德的相互承认概念、费希特的相互承认原则、黑格尔的相互承认理论[1]。当然，霍耐特承认理论并非是青年黑格尔承认学说的简单再现，而是借助米德社会心理学对之进行了重构，尽管这个重构并

① 高全喜：《论相互承认的法权》，北京大学出版社，2004 年，第 148～149 页。

不是很成功。不仅如此，霍耐特还在很大程度上发展了青年黑格尔承认学说，例如，他围绕承认与蔑视关系，对三种主体间性承认形式进行大量论证，并阐述了黑格尔、米德没有重视的蔑视形式；他还围绕蔑视与反抗关系，试图论证蔑视体验是社会反抗的道德动机；在此基础上，他详细描述了社会承认关系结构。

四、米德对霍耐特承认理论的影响

重构青年黑格尔承认学说的需要以及汉斯·约阿斯对米德的研究促使霍耐特走向米德社会心理学。米德是在去世之后才被发掘出来的人物。米德(George Herbert Mead)早年受到基督教伦理与科学进步思想的双重影响。1887年，米德的思想发生了一次重要转变。由于受新黑格尔主义者罗伊斯影响，米德开始研究德国古典哲学，尤其是黑格尔哲学。他同时受达尔文主义影响，并在詹姆斯(William James)的影响下信奉实用主义。但是，1889年师从狄尔泰(Wilhelm Dilthey)之后不久，他就确立了终生研究方向：社会心理学。与那些多产作家不同，米德一生(1863～1931)只发表过几十篇论文，未曾出版过一部著作，所以他的思想一直没有引起人们重视。然而，在米德去世后不久，情况突然发生了变化：20世纪30年代，人们根据米德生前学生课堂笔记以及其他手稿编辑出版了《当代哲学》(1932)、《心灵、自我与社会》(1934)、《19世纪思想运动》(1936)、《行为哲学》(1938)等著作，从而使米德的思想学说引起人们强烈关注，他本人被视为20世纪重要的社会心理学家，社会哲学家，符号互动论的奠基人，美国芝加哥学派实用主义不逊于杜威的人物。就像C. W. 莫里斯所说："在许多方面，实用主义至今取得的最可靠、给人印象最深刻的成果，是它关于智能和心灵的理论。这样一个理论无疑是整个结构的基础。发展和阐释这一理论，便是乔治·H. 米德毕生的任务。米德和杜威的工作在许多方面相互补充。……如果说杜威提供了范围和远见，米德则提供了分析的深

度和科学的精确性。"[1]

不容否认,促使霍耐特对米德思想进行关注的有两个人,即汉斯·约阿斯和哈贝马斯。作为法兰克福学派第三代主要成员之一,现已成为国际著名米德研究专家的汉斯·约阿斯,于1980年翻译出版了《米德全集》德文版,并出版了几部研究米德的专著,如《实践主体间性:米德著作的阐发》(1980)、《米德思想的当代反思》(1985)等。在这些著作中,汉斯·约阿斯对米德思想,尤其是主体间性学说进行了创造性阐发。他指出,米德从自然主义角度对主体性、自我意识进行了重新阐释,打破了反思循环,并要求在范式层面上向以符号为中介的互动转型。哈贝马斯也不否认自己受到了汉斯·约阿斯的启发,霍耐特更是承认这一点。在《为承认而斗争》中,霍耐特声称自己是在汉斯·约阿斯促动下才注意到米德思想的。就像前面分析的那样,哈贝马斯的《劳动与互动》一文间接促使霍耐特关注米德思想,这应该是没有问题的。但是,哈贝马斯是否直接促动霍耐特关注米德思想,这需要费点笔墨。笔者假定,哈贝马斯《个体化与社会化:关于米德的主体间性学说》(以下简称《个体化与社会化》)一文,对促动霍耐特关注米德思想起到了直接作用。这里说假定,是因为标志着霍耐特承认理论基本形成的著作《为承认而斗争》尽管首次出版于1992年,但作为霍耐特的教授资格论文却开始撰写于1985年。然而,收录在《后形而上学思想》中的《个体化与社会化》一文却不会早于1986年,因为在《后形而上学思想》"前言"(1988年2月)中,哈贝马斯解释道:"本书收录了我两年来所撰写的哲学论文,编排是按照时间顺序进行的。"[2]《个体化与社会化》是倒数第三篇,所以基本上可以断定,该文写于1987年底或1988年初。如此说来,《个体化与社会化》一文,对促动霍耐特关注米德思想起到直接作用是可能的。因为《为承认而斗争》从开始撰写到出版这个过程中,霍耐特有可能注意到哈贝马斯这篇文章。事实上,在

---

① [美]G. H. 米德:《心灵、自我和社会》,赵月瑟译,上海译文出版社,2005年,"编者导言"第2页。

② J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 7.

《为承认而斗争》中,霍耐特也确实注意到了《个体化与社会化》一文。在该文中,哈贝马斯给予米德以高度评价,认为米德第一个深入考察了作为社会产物的自我的主体间性模式,抛弃了自我意识的反思模式,并根据自我对象化的主体自我关系模式,把你—我之间的对称关系作为批判的关键。最后哈贝马斯得出与米德相同的结论:作为行为者,言语者要求承认他既是自主意志、又是个体的存在,这便是普遍交往行为的必要前提。这些看法,使霍耐特思想受到很大触动。

当然,与黑格尔相比,米德对霍耐特的影响不是那么直接。前面说过,如果没有青年黑格尔承认学说,就不会有霍耐特承认理论;但是不能说,没有米德社会心理学,就不会有霍耐特承认理论。笔者认为,对霍耐特来说,米德社会心理学只是一个工具,一个对青年黑格尔承认学说进行经验自然主义改造的手段。这个手段对霍耐特承认理论来说,并非是必不可少的,它只是霍耐特自己的一种选择,霍耐特完全可以选择其他理论来改造青年黑格尔承认学说,从而创立自己的承认理论。易言之,霍耐特运用米德社会心理学,完全是服务于自己创立承认理论的目的。那么这是否意味着米德社会心理学对霍耐特承认理论来说是可有可无的?绝对不能这样说!我的意思是,如果当初霍耐特不选择米德社会心理学,那么他完全可以选择其他理论来改造青年黑格尔学说;不过,一旦他选择了米德,米德社会心理学就对霍耐特承认理论产生了虽是间接的、但却是很重要的影响。这可以从两个角度来理解:

第一,从研究方法看,尽管霍耐特一改前任所长弗里德堡纯粹的经验研究,而力图使经验研究与规范研究融合起来,但是,霍耐特并没有完全放弃经验研究,这固然与弗里德堡有关,不过,与米德的实用主义也不无关联。

第二,从思想内容看,米德对霍耐特的影响可能在三个方面:(1)米德对社会性的强调。可以肯定,米德社会心理学是建立在社会行为主义基础上的,他强调心灵与自我完全是社会的产物。霍耐特批评早期批判理论陷入社会性缺失的困境,并试图在社会性基础上重构批判理论。尽管这种批评未必正确,这种重构未必能够实现,但至少可以说明霍耐特与米德思想上有共通之处。(2)米德主我—客我关系理论。

米德在社会行为主义基本立场上，在自我与社会互动的框架中，阐述了自我产生、自我承认形式、自我实现等问题，尤其是分析了主我、客我与自我关系，以及人格形成、多重人格病理学等问题。这些问题可以对霍耐特产生比较直接的影响。(3)米德"普遍化的他人"范畴以及个体自我与共同体关系的阐释，也可以对霍耐特产生一定影响。

总之，霍耐特试图借助米德社会心理学改造青年黑格尔承认学说，使之实现"经验的转向"。

五、泰勒对霍耐特承认理论的影响

泰勒(Charles Taylor)，或者说社群主义促使霍耐特对自己的承认理论进行补充、修正、完善与进一步拓展。霍耐特与泰勒，广义地说与社群主义的关系有些微妙，他们之间似乎是相互影响的。在《自我的根源：现代认同的形成》(以下简称《自我的根源》)"序言"中，泰勒承认与哈贝马斯、霍耐特等人的讨论使自己受益匪浅；与此同时。霍耐特在《为承认而斗争》中的表白——"规范的承认理论构想处于康德传统的道德理论与社群主义之间"——也明显透露出社群主义对承认理论的影响。不过，泰勒等人对霍耐特的影响，主要不在霍耐特承认理论的形成过程中，而在霍耐特承认理论的发展过程中，或者说，他们促使霍耐特对自己的承认理论进行补充、修正和完善，并建构承认理论的多元正义构想。

毫无疑问，霍耐特对泰勒、对社群主义是熟悉的。1988 年，霍耐特就著文《冲突价值视阈中的主体：泰勒的哲学人类学》，作为泰勒《消极自由？现代个人主义批判》德译本"后记"，系统评析泰勒的哲学人类学。随后，又陆续发表《自由主义的限度：社群主义的政治—伦理讨论》(1991)、《社群主义的挑战》(1992)等文章，并编辑出版《社群主义：现代社会道德基础的辩论》(1995)。可以说，以泰勒为首的社群主义对霍耐特承认理论产生了多方面影响，尽管有些影响是间接的：

第一，泰勒在《自我的根源》(1989)、《不确定性伦理》(1991)、《承认的政治》(1992)等文本中，不仅考察了现代认同的形成、特征，论述

了多元社群与整体社会的关系；而且阐述了承认何以成为一个问题。他还分析了平等尊严政治与差异认同政治的内在关联和严重分歧。划分了承认话语的私人领域与公共领域两个层面，考察了公共领域层面的承认与蔑视问题，阐发了一种不同于认同政治的承认政治。所有这些问题的阐发，不仅使得承认问题的研究向前推进了一步[①]，而且反过来深深刺激了霍耐特，促使霍耐特进一步补充、修正和完善自己的承认理论，并使承认理论从关注个体承认问题拓展到群体承认问题。此外，泰勒对黑格尔的重新反思，即“黑格尔哲学当代化”，也促使霍耐特进一步审视黑格尔模型。

第二，沃尔泽(Michael Walzer)对霍耐特承认理论及其多元正义构想产生了多方面影响。在《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》(以下简称《正义诸领域》)(1983)一文，尤其是在其中《争取承认的斗争》一节中，沃尔泽论述了荣誉、地位、承认、平等等问题。这与霍耐特的问题域、问题意识都非常接近。笔者猜测，沃尔泽这篇文章，甚至对霍耐特《为承认而斗争》这个题目都有一定启发作用。更重要的是，霍耐特多元正义构想受到了沃尔泽旨在复合平等的多元正义理论影响。

第三，深受泰勒影响的弗雷泽对霍耐特承认理论的指责，以及对认同政治时代社会正义问题的思考，促使霍耐特捍卫、反思、发展自己的承认理论。正如前面所说，在《再分配或承认?》中，弗雷泽(Nancy Fraser)不仅分析了再分配、承认与参与的关系，而且指责霍耐特把政治社会学还原为道德心理学，把资本主义社会还原为承认秩序，把正义理论还原为完美认同伦理学。针对这些指责，霍耐特一方面坚决捍卫自己的承认理论；另一方面认真思考承认与再分配、相互承认与文化认同、承认与正义的关系。正是对这些问题的思考，促使霍耐特试图在承认理论基础上建构多元正义构想。

第四，社群主义与自由主义的论争，促使霍耐特进一步关注善与正义，以及自由、民主、人权、共同体等问题。

---

① J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 237.

第五,麦金泰尔对当代道德困境的抨击,以及对德性伦理的追寻,促使霍耐特特别重视社会生活道德维度,甚至宣称承认理论是道德一元论。

当然,除了这些对霍耐特影响较大的人物、思想、流派外,康德道德哲学,杜威的民主理论,温尼柯特自我心理学,J. 本雅明基于对象关系理论的经验研究,马克思的自由、解放逻辑,索雷尔阶级斗争道德理论模型,卢卡奇历史哲学物化批判模型,普莱斯纳人类学共同体批判模型,马歇尔公民身份与社会阶级理论,萨特等人主体间性学说,以及当代自由主义政治哲学,女性主义关怀伦理等,都从不同侧面对霍耐特承认理论及其多元正义构想的形成发展产生了或大或小的影响。对霍耐特进行的批评和指责,则促使他补充、修正和完善自己的理论,甚至改变自己的观点。另外,约阿斯、希普、维尔特、里特等人都给霍耐特以很大的启发。正是在这些思想观点的共同作用下,霍耐特承认理论及其多元正义构想才得以形成并进一步发展。

第二节

霍耐特承认理论的形成发展

在梳理了霍耐特承认理论的思想渊源之后,再回过头来解决前面悬置的问题:什么是承认理论(Theorie der Anerkennung)? 霍耐特承认理论是如何形成发展的? 对于第一个问题,我们没法给出一个严谨清晰的定义,只能做粗略解说。从字义来看,承认理论就是关于承认问题

的理论学说，它要阐释承认的内涵、承认的理由、承认的形式、承认的目标等问题。霍耐特承认理论的问题域包括以下问题：(1)承认理论与法兰克福学派批判理论是什么关系？为什么说批判理论的“承认理论转向”是必要的？(2)霍耐特承认理论与青年黑格尔承认学说，以及米德社会心理学是什么关系？批判理论的“承认理论转向”是如何变为可能的？(3)承认与蔑视、蔑视与反抗是什么关系，即主体间性承认形式以及个体认同所遭遇的蔑视形式有哪些？为什么说蔑视体验是社会反抗的道德动机？(4)承认与再分配、承认与正义、承认与道德是什么关系？这些问题表明，蔑视与反抗或曰为承认而斗争是霍耐特承认理论的主题，人际关系道德重建是霍耐特承认理论的目标，从承认理论到多元正义构想是霍耐特政治哲学、道德哲学思想发展的基本轨迹。

无疑，霍耐特有乃师哈贝马斯之风，是一位德国式的多产作家，自第一部专著《权力批判》出版以后，每隔几年甚至一年就有专著或文集问世，至今已出版十几部专著、文集、合著、编著，并且已经发表了近百篇论文、报刊文章。在这些文本中，对承认理论的阐发与拓展是贯穿始终的主线。从发生学角度看，霍耐特承认理论的形成、发展大致可以分为两个阶段。第一阶段从20世纪80年代初到90年代中期，这是“批判理论重构与承认理论转向”阶段。在这个阶段，霍耐特在阐明批判理论的“承认理论转向”必要性与可能性的基础上，建构了承认理论的基本框架。90年代中期以后，霍耐特承认理论的形成、发展进入了第二阶段，即“承认理论完善与正义理论建构”阶段。在这个阶段，霍耐特在从社会哲学、政治哲学、道德哲学角度对第一阶段形成的承认理论进行补充、修正和完善之后，建构了以一元道德为基础的多元以正义构想，并试图建构以正义与关怀为核心的“政治伦理学”。

一、《权力批判》：霍耐特承认理论的萌芽

霍耐特《权力批判》一书是在其博士论文《权力批判：福柯与批判理论》的基础上修改、补充、完善而成的。在获得博士学位之前，他曾与人合编过《历史唯物主义理论》(第1卷，1977年；第2卷，1980年)、

《作为批判的社会研究：批判理论的社会科学潜能》(1982)等著作，并发表过几篇论文。对于博士论文以前的著述，霍耐特比较看重与汉斯·约阿斯的合著《社会行为与人的本性：社会科学的人类学基础》(1980)，以及《道德意识与社会阶级统治：规范行为潜能分析中的几个困难》(以下简称《道德意识与社会阶级统治》)(1981)一文，这两个成果之所以被看重，大概是与后来的研究关联度较大的原因。依笔者之见，霍耐特的真正学术生涯始于博士论文，该文已经具备了《权力批判》一书的基本构架。《权力批判》除前言外，共有九章。其中，第一至三章是对从霍克海默到阿多尔诺早期批判理论的批判性反思；第四至六章阐述了福柯权力理论对早期批判理论困境的"系统理论解决"；这六章是其博士论文中已有的内容。后来补充的第七至九章分析了哈贝马斯社会理论对早期批判理论困境的"交往理论转换"。《权力批判》对早期批判理论进行了系统反思与重构，这就为批判理论的"承认理论转向"奠定了基础，或者说，为霍耐特承认理论的形成提供了理论前提：

第一，《权力批判》对批判理论的关键问题进行了理论史澄清。众所周知，出现于20世纪30年代的批判理论，试图把哲学家的时代诊断意图与以经验为基础的社会分析密切结合起来，跨学科研究当代资本主义危机的结构条件与行为后果。但是，霍耐特认为，从霍克海默到阿多尔诺的早期批判理论，总体上一直处于自然支配批判的历史哲学框架中，受制于马克思主义传统的生产劳动范式，因而陷入了社会性缺失的困境。不过，自20世纪70年代以来，批判理论两个最有影响的新开端——福柯权力理论与哈贝马斯交往理论——应该被视为批判理论开启的主题的竞争性继续。不仅福柯奠基于历史研究形式中的权力理论，而且哈贝马斯在交往理论基础上的社会理论，都能够被理解为以新的方式阐释启蒙辩证法的尝试。"如果批判的社会理论的历史在这个观点上被重构，那么，福柯权力理论就表现为对阿多尔诺、霍克海默用历史哲学分析文明过程所导致的困境的'系统理论解决'；而哈贝马斯

的社会理论则表现为对这个困境的'交往理论转换'。"[1]

第二,从对早期批判理论困境的批判性分析中引申出权力批判维度。在对批判理论的关键问题进行理论史澄清之后,霍耐特就开始与阿多尔诺、福柯、哈贝马斯等人就"把当代社会批判性地理解为社会支配关系"的观点进行论争。霍耐特断定,阿多尔诺社会分析的任务必然失败,因为终其一生他都坚持自然支配的总体批判模型,这样阿多尔诺就不能理解社会的"社会性"(Sozialen);而福柯、哈贝马斯立足于社会行为层面,较好地处理了社会性问题。所以,福柯从行为理论的斗争范式出发理解社会性是有意义的,但是福柯在"权力微观物理学"方案中描述的行为理论萌芽不仅与权力理论的系统理论取向相矛盾,而且偏离了规范共识与道德动机。这样一来,哈贝马斯从行为理论的理解范式出发理解社会性,就比福柯系统理论的解决方案优越得多,因为哈贝马斯强调共识的重要作用。不过,哈贝马斯又陷入到系统与生活世界二元对立的困境中不能自拔。于是,从对这个困境的批判性分析中应该内在地产生出权力批判维度,或者说,社会斗争与交往维度。

第三,在霍耐特文本中,《权力批判》第一次提及"为承认而斗争"的命题,并且进行了相应论述。正如刚刚分析的那样,在《权力批判》中,霍耐特揭示了早期批判理论困境,并试图借助福柯权力理论与哈贝马斯交往理论对之进行重构,以此开辟出社会斗争与交往维度。不过在这里,霍耐特不仅对早期批判理论进行批判性阐释,而且对福柯、哈贝马斯的新批判理论也不满意。换言之,霍耐特不仅感觉到重构早期批判理论的必要性,而且具有重构新批判理论的冲动。尤为可贵的是,这时的霍耐特已经朦胧意识到这种更新的批判理论就是承认理论。尽管这时他还没有使用"承认理论"概念,但却已明确提及"为承认而斗争"的命题。这个命题第一次出现在《权力批判》第八章"两个相互竞争的人类史建构:作为社会范式的理解"的注释中[2]。尽管正文中没有

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989, S. 7.

② A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989, S. 362.

出现"为承认而斗争"命题,但已有不少类似的论述。例如,霍耐特这样写道,在追溯到葛兰西、索雷尔的马克思主义传统中,阶级斗争总是集中在为社会完整价值与社会规范而进行的社会斗争,即作为道德冲突的斗争中。这样,社会斗争就不再简单地拥有为财富获得而进行的战略冲突形态,社会斗争对象总是制度性规范的冲突。所以,社会斗争就是为合法的社会规范引入而进行的实际冲突,简言之,"阶级斗争总是为社会承认而进行的"①。这里需要指出,霍耐特只是借葛兰西、索雷尔的"马克思主义"之口来表达自己想要表达的思想。他并不是严格意义上的思想史家。而是思想家,所以,他借助历史人物的观点,只是为了论证选择"为承认而斗争"模式的必要性,即为批判理论的"承认理论转向"提供理论佐证。

概言之,在《权力批判》中,霍耐特主要解决了问题域中的"问题(1)",即阐释了批判理论的"承认理论转向"必要性。但是问题域中的许多问题,例如"问题(2)",即批判理论的"承认理论转向"可能性;"问题(3)",即承认意味着什么?主体间性承认形式有哪些?个体认同所遭遇的蔑视形式是什么?为什么说蔑视体验是社会反抗的道德动机,等等,都还没有弄清楚。这些问题是在《为承认而斗争》中解决的。所以只能说,《权力批判》意味着霍耐特承认理论的萌芽。

二、《完整性与蔑视》:霍耐特承认理论的雏形

如果说《权力批判》标志着霍耐特承认理论萌芽的话,那么,《为承认而斗争》就标志着霍耐特承认理论基本形成。1986～1990 年的 6 篇文章,尤其是《完整性与蔑视》一文,是霍耐特承认理论从萌芽到基本形成过程中的重要环节。这 6 篇文章有 3 篇被收入《破碎的社会世界》文集中。该文集第一版(1990)包括霍耐特 1984～1988 年的 8 篇论文,主要是对从青年卢卡奇,经过法兰克福学派、列维—施特劳斯结

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 300.

构主义人类学,直到梅洛—庞蒂、萨特、布尔迪厄等当代法国社会理论“浪漫主义的反资本主义传统”进行理论回顾。该文集第二版(1999)增加了霍耐特1988~1997年论述W.本雅明、卡内蒂(Elias Canetti)、泰勒、玛格丽特(Avishai Margalit)等人的4篇文章。

对于霍耐特承认理论的形成来说,下述3篇文章是比较重要的:(1)《福柯与阿多尔诺:现代性批判的两种形式》(1986)。该文与《权力批判》中关于福柯与阿多尔诺的分析一脉相承,只是更加强调福柯权力理论与阿多尔诺历史哲学的亲缘性,甚至内在的一致性。当然,霍耐特也从福柯与阿多尔诺对主体性批判的不同态度中,看到了他们对现代性批判的分歧。值得注意的是,霍耐特在对福柯主体性批判的分析中,谈到了心理伤害、人格结构、自我认同等问题,对承认理论来说,这些都是重要的概念。(2)《批判理论:从思维传统的中心到边缘》(1987)。这个题目看起来容易让人产生误解,好像是批判理论被从思维传统的中心放逐到思维传统的边缘,其实不是这个意思。实际上,该文是霍耐特对社会研究所从核心成员到外围人员批判理论的一次系统分析,尽管不少地方重复了《权力批判》的内容,但在这里第一次出现了“批判理论系统重构”[①]概念。有意思的是,霍耐特在批评核心成员历史哲学功能主义还原论的同时,却极力推崇诺伊曼、基希海默、W.本雅明、弗洛姆这些外围人员的交往理论洞见,目的是为了将批判理论从生产劳动范式引向交往范式。与此同时,霍耐特在肯定哈贝马斯交往理论转向的同时,却又一再揭示哈贝马斯交往理论的困境和矛盾。所有这些,似乎为霍耐特后来完成批判理论的“承认理论转向”埋下了伏笔。(3)《为承认而斗争:关于萨特的主体间性学说》(1988)。在该文中,霍耐特对萨特《存在与虚无》中的主体间性学说进行了批判性阐释,描述并批评了这个理论的哲学根据,并指明萨特的主体间性学说开启了进一步发展的可能性。这篇文章对霍耐特承认理论来说具有两方面意义:一是霍耐特第一次在标题中亮出“为承认而斗争”这面旗帜;

---

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 26.

二是涉及到了人与人之间扭曲的关系。

对于霍耐特承认理论的形成来说,另外3篇比较重要的文章是:(1)《权力批判》"袖珍版后记"(1988)。在该文中,霍耐特除进一步阐述阿多尔诺历史哲学困境、哈贝马斯交往理论与福柯权力理论的得失外,还在一定程度上突破了前述"理论史澄清"的说法,强调"在这部著作中所进行的历史研究,应该以间接的方式阐发奠基于交往理论观念上的社会冲突模式"①,这就是黑格尔"为承认而斗争"模式——这是霍耐特第一次将这个社会冲突模式与黑格尔联系在一起。(2)《道德发展与社会斗争:黑格尔早期著作中的社会哲学学说》(1989)。在该文中,霍耐特不仅阐述了早期黑格尔社会哲学思想,而且分析了道德发展与社会斗争的关系。霍耐特对社会斗争道德维度一贯重视的态度,在这里又一次得到了张扬。(3)《完整性与蔑视:承认道德基本动机》(1990)一文尤为重要。因为,追求人格完整、反抗社会蔑视,是承认道德基本动机,也是霍耐特的基本立场。承认道德问题的提出,表明霍耐特承认理论已具雏形。

三、《为承认而斗争》:霍耐特承认理论的基本框架

如果说《权力批判》以及上述几篇文章解决了批判理论的"承认理论转向"必要性,那么,《为承认而斗争》就是要解决批判理论的"承认理论转向"可能性,并在此基础上建构承认理论基本框架。前面说过,《为承认而斗争》是霍耐特在教授资格论文基础上修订而成的,初版于1992年,再版于1994年,2003年出版扩充版。该书除前言外,共有三篇。其中,第一篇(第一至三章)试图对耶拿时期黑格尔承认学说的论证结构进行系统重构;第二篇(第四至六章)借助米德社会心理学推动青年黑格尔承认学说"经验的转向",并着重描述社会承认关系结构;第三篇(第七至九章)阐述蔑视体验何以成为社会反抗的道德动机,并

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989,S.380.

在承认理论基础上提出形式伦理构想。另外,2003年扩充版增加了《承认的理由》,作为对国际学界批评和质疑承认理论的答复。在这里,霍耐特捍卫了自己承认理论的基本观点,但又对自己的理论观点进行了补充、修正和完善。把《为承认而斗争》视为霍耐特承认理论基本形成的标志是因为:

第一,在这里,霍耐特不仅明确使用了"承认理论"概念,而且明确了自己承认理论的意图就是从黑格尔"为承认而斗争"的模式出发,阐发一种具有规范内容的社会理论,并自认为找到了阐发承认理论的理论手段,即运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说,从而厘清自己的承认理论与黑格尔承认学说、米德社会心理学的关系,以论证批判理论的"承认理论转向"可能性。为此目的,霍耐特从区分社会冲突的两种模式出发,在考察青年黑格尔主体间性学说的基础上,试图对黑格尔"为承认而斗争"模式的论证结构进行系统重构。他认为,尽管青年黑格尔开风气之先,在耶拿时期的著作中构想了一种似乎是"唯物主义的"纲领,但这种构想理所当然地服从于唯心主义前提,"无论耶拿时期黑格尔的构想多么直观,多么具有实践取向,其构想的大部分有效前提还是处于内容广泛的理性形而上学框架下"[①]。然而,在后形而上学框架中,黑格尔理性唯心主义前提的有效性不再能够保持下去了。如此,就必须在后形而上学框架中,借助米德社会心理学对耶拿时期黑格尔社会冲突模式进行修正,从而推动"为承认而斗争"模式自然主义"经验的转向"。

第二,在运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说的基础上,霍耐特着重描述了社会承认关系结构,这不仅解释了承认意味着什么,而且以经验描述与规范阐释相结合的方式分析了爱、法权、团结三种主体间性承认形式,以及个体认同所遭遇的强暴、剥夺权利、侮辱三种蔑视形式。他指出,尽管米德以社会心理学重构手段使黑格尔承认学说发生了自然主义"经验的转向",但是米德不仅坚持利用黑格尔"为承

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 108.

认而斗争”模式解释社会道德发展的核心议题，而且肯定了不同承认形式之间的概念区分。应该说，在主体间性承认形式问题上，霍耐特与黑格尔、米德具有某些相似性，只是论证得更加精致而已。然而，“无论黑格尔还是米德，都缺乏社会蔑视形式的系统考虑”[①]。霍耐特自以为填补了一个空缺，即创造性地系统阐发了社会蔑视形式。

第三，霍耐特不仅阐释了承认与蔑视的关系，还阐述了蔑视与反抗的关系。他试图论证蔑视体验何以成为社会反抗的道德动机。通过对马克思、索雷尔、萨特社会哲学思想发展轨迹的梳理，霍耐特得出结论说，蔑视与反抗是社会冲突的道德逻辑。他论证道，社会反抗动机形成于道德体验框架中，而道德体验又产生于对根深蒂固的承认期待的伤害。所以说，蔑视体验就构成“为承认而斗争”的道德动机。不仅如此，霍耐特还在承认理论基础上提出形式伦理构想，认为形式伦理是人格完整的主体间性条件，声称非强制的或自由的、自我实现的自我，期待着未来交往共同体的承认。

由此可见，《为承认而斗争》基本解决了“问题(2)”和“问题(3)”，即论证了批判理论的“承认理论转向”可能性，描述了社会承认关系结构，建构了承认理论的基本框架。所以说，《为承认而斗争》标志着霍耐特承认理论基本形成，也标志着批判理论的“承认理论转向”最终完成。但是，这并不意味着霍耐特承认理论此时已经完全成熟，因为对于“问题(4)”，即承认与再分配、承认与正义、承认与道德关系问题，霍耐特此时或许还没有弄清楚，或者根本没有涉及到。这些问题的解决，是霍耐特承认理论形成发展第二阶段的任务。

四、霍耐特承认理论的补充、修正与完善

《正义的他者》这部“实践哲学文集”收录了霍耐特的 13 篇文章，有 12 篇是 1993 ~ 1999 年发表的，其中包括《正义的他者：哈贝马斯与

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 150.

后现代伦理学挑战》(1994)一文,这恐怕是该文集名称的由来。此外,还有早先发表的《道德意识与社会阶级统治》一文(这就是前面所说的霍耐特重视该文的标志之一)。在这 13 篇文章中,4 篇论述社会哲学问题,4 篇论述政治哲学问题,5 篇论述道德哲学问题。对于承认理论的补充、修正与完善来说,该文集中有两篇文章是比较重要的。一篇是《社会病理学:社会哲学传统与现状》(1994),另一篇是《蔑视的社会动力学:批判的社会理论定位》(以下简称《蔑视的社会动力学》)(1994)。如果说20 世纪 90 年代中期以前霍耐特对于批判理论的反思与批判的矛头指向是早期批判理论生产劳动范式的话,那么《蔑视的社会动力学》的矛头所向则是哈贝马斯的交往范式。霍耐特这样做目的非常明确,那就是必须与哈贝马斯理论开端相对立,即改变时代诊断的批判视角:系统与生活世界之间的张力不再处于霍耐特思考的中心,相反,而是将思考中心让位于为承认前提系统伤害负责的社会原因。正是对哈贝马斯交往理论与霍克海默批判模型的比较,使他确立了进一步思考的出发点:为什么应该详细确定前科学实践与批判理论之间的反思关系?霍耐特总结道,迄今他所提出的所有思想集中为一个主题,那就是"为承认而斗争",而批判理论能够为其规范要求进行合法性论证。在这里,霍耐特不仅概括了其承认理论的主题,而且把承认理论视为批判理论的发展方向。至此,"问题(1)"、"问题(2)",即批判理论的"承认理论转向"必要性与可能性,才具有了理论严密性。就是说,只有在《蔑视的社会动力学》中,批判理论的"承认理论转向"才得以从理论上最终确证。

2001 年,霍耐特发表《消极性著作:对承认理论的心理分析修正》一文,第一次提出要修正自己的承认理论。在《承认的理由》一文中,霍耐特一方面捍卫自己承认理论的基本观点,另一方面也对之进行了补充、修正和完善。在这里,霍耐特声称要超越《为承认而斗争》的某些原初想法,从而使承认理论进一步发展并清晰化,因为只有这样才能引导他走向一个新阶段。所以他不想集中在旧文本的解释上,而是努力接受几个引发他修正承认理论的主要问题。霍耐特承诺:(1)为了给批判理论奠定规范基础,必须对承认概念做出更恰当的阐释;(2)使

道德哲学构想奠基于承认领域、承认形式、承认原则的重新表述上；(3)为了不完全放弃"为承认而斗争"的激励潜能，他准备在最近几年用其他人类学构想代替米德的主我概念；(4)断定自己的承认理论需要一个关于道德进步的可靠构想。在《再分配或承认?》中，霍耐特第一次明确提出"承认理论转向"[①]概念；重新阐述情感关怀、法律承认、社会尊重三种相互承认形式，以及它们的社会制度体现，将需要原则、平等原则、贡献原则描述为三种承认原则；面对文化多元主义的强势，考虑文化承认作为第四种承认形式的可能性；详细描述作为侮辱与蔑视的社会不公正体验现象学。所有这些，都是对"问题(3)"，即承认与蔑视、蔑视与反抗关系的进一步阐发，因而是对《为承认而斗争》中提出的承认理论的进一步完善。此外，《不可见性：主体间性学说发展阶段》文集，收录了霍耐特 2000～2003 年的 6 篇文章。这些文章分别研究了费希特、伽达默尔、海德格尔、萨特等人的主体间性学说以及对象关系理论与后现代认同等问题，从而对承认理论进行了发生学的补充。

五、建构承认理论的多元正义构想

《不确定性的痛苦》、《再分配或承认?》、《正义的他者》、《承认道德》等文本，初步建构了承认理论的多元正义构想，并使承认道德理论得到了进一步完善。在《不确定性的痛苦》中，霍耐特对黑格尔法哲学进行了反思与重构。在当代政治哲学讨论的理论背景下，他试图以间接发生方式证明黑格尔法哲学的现实意义。为此目的，他首先将黑格尔法哲学重构为一种规范正义理论，在确证黑格尔法哲学与时代诊断关联之后，又把它视为现代性理论的规范伦理学说。《再分配或承认?》一书，"体现了北美女哲学家弗雷泽与德国哲学家霍耐特关于如何正确理解再分配与承认关系的论争"[②]。在这部著作中，霍耐特试图

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 148.

② N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 8.

在政治哲学框架内研究承认理论与正义理论关系问题。通过承认与再分配、承认原则与社会正义关系的阐述,反驳了弗雷泽对自己承认理论的指责,并试图建构以一元道德为基础的多元正义构想。如果说《为承认而斗争》揭示了承认理论规范发展目标,那么《正义的他者》就是要揭示程序主义正义理论局限。因此,《正义的他者》可以被视为《为承认而斗争》的继续。在这里,霍耐特试图在实践哲学的不同领域揭示"正义的他者"意味着什么。他认为,在对时代进行社会病理学诊断的社会哲学中,"正义的他者"在很大程度上涉及到作为标准形式的规范正义理论;在政治哲学领域里,"正义的他者"表现为民主意志形成的元政治前提;在道德哲学内部,"正义的他者"意味着特殊社会关系的道德关怀。就是说,他不仅从政治哲学视角阐述了自由、民主、人权、共同体等问题,而且从道德哲学视角阐述了平等对待与道德关怀等问题。这不仅进一步丰富了承认理论的多元正义构想,而且进一步完善了承认道德理论。《承认道德》一书是霍耐特承认道德理论的集大成之作,该书表现出其承认道德理论已基本成熟。《承认与正义:多元正义理论论纲》(2004)一文对承认理论的多元正义构想进行了精炼概括,它体现着霍耐特思想从承认理论到多元正义构想发展的基本轨迹。

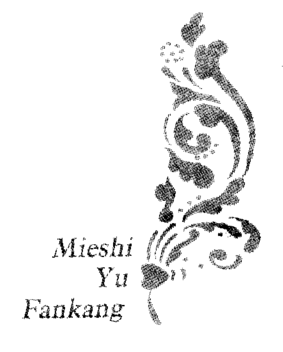
总之,在这些文本中,"问题(4)",即承认与再分配、承认与正义、承认与道德关系得到了比较系统的阐发。至此,霍耐特承认理论问题得到了相当程度的澄清,这预示着霍耐特承认理论及其多元正义构想的框架基本完成。值得一提的是,《为承认而斗争》(2003)扩充版以及《再分配或承认?》一再提及"政治伦理学"概念,这是否意味着霍耐特要建构一种"政治伦理学"? 我们将拭目以待。



第二章

蔑视的社会动力学

——批判理论的“承认理论转向”


Mieshi
Yu
Fankang

第一章考察了霍耐特承认理论的思想渊源及其形成发展过程，本章将通过对霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论关系的阐发，即通过分析霍耐特对批判理论的反思与重构，论证批判理论的“承认理论转向”必要性，从而阐明法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”必要性。

第一节

历史哲学与人类学：社会哲学的两条路径

霍耐特对社会哲学的反思，尤其是对社会哲学两条路径的梳理，为他论证批判理论的“承认理论转向”准备了理论背景。在考察社会哲学传统与现状的基础上，霍耐特提出了一些个人见解。

一、社会哲学只能被理解为社会病理学

众所周知，理论哲学、实践哲学、美学构成哲学经典划分的三大领域，实践哲学又包括社会哲学、政治哲学、道德哲学等。不过，今天各个知识领域之间的界限越来越模糊，以至于几乎没有人能够在政治哲学、道德哲学、历史哲学、文化哲学之间清楚地画出一条具体的分界线。在德语世界，社会哲学越来越被设定为一门古老学科，它与相近知识领域之间的关系是不确定的：有时它对所有实践取向的分支学科起着内容广泛的组织作用；有时它对经验方法的社会学起着规范补充作用；有时

它起到植根于时代诊断的意义研究的作用。在英语世界,自早期功利主义以来,对社会哲学的理解在很大程度上接近德语世界对政治哲学的理解。这样理解的最大优点在于社会哲学拥有相对清楚的任务规定,缺点在于它不再拥有自己的对象领域,或者不再拥有明确的提问方式,而是成为政治哲学的一个分支学科。所以,霍耐特断定,今天社会哲学处于非常麻烦的境况中:在德语世界,它是一个优势学科;在英语世界,它是一个从属学科。"为了避免这两种危险,下面我想阐述这个命题:在社会哲学中,凡是主要涉及有缺陷的或紊乱的社会发展过程的规定与探讨,都被理解为'社会病理学'"[①]。这就意味着,在霍耐特那里,社会病理学是社会哲学的一个分支,甚至可以说就是社会哲学本身。如此说来,社会哲学就应该既区别于道德哲学,又区别于政治哲学。从肯定意义上说,社会哲学应该被理解为对成功社会生活方式的反思;从否定意义上说,社会哲学首先是对社会病态的时代诊断。但实际上,社会哲学,无论在马克思或尼采那里,还是在普莱斯纳或汉娜·阿伦特那里,都不表现为肯定的学说,它首先或主要关涉社会状况的批判,这种社会状况被体验为异化的或无意义的、物化的或完全病态的。因此,社会哲学只能被说成是社会生活病理学。

二、卢梭是现代社会哲学奠基人

在将社会哲学定位于社会病理学之后,霍耐特就对社会哲学开端进行探寻。德裔美国政治哲学家 L. 施特劳斯(Leo Strauss)先是将霍布斯视为现代社会哲学奠基人,后来又把这个"殊荣"归于马基雅维里[②];与施特劳斯不同,霍耐特断定社会哲学反思应该始于卢梭的文明批判。他们的观点之所以不同,是由于他们对社会哲学的理解差异造成的。前者坚持英语世界立场,把社会哲学基本上等同于政治哲学;后者坚持

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000, S. 12.

② [美]L. 施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2004 年,第 9 页。

德语世界立场，力图把社会哲学与政治哲学区分开来（当然，霍耐特并没有能够将社会哲学、道德哲学、政治哲学区分开来。实际上，恐怕也难以真正区分开来——笔者）。

鉴于此，霍耐特认为，17 世纪中期的霍布斯在社会哲学标题下所感兴趣的东西，只是君主专制国家能够获得稳定性和权威性的合法条件。在《利维坦》社会契约论结构中，霍布斯的主导观念是建立在这个问题基础上的：在普遍利益冲突的社会前提下，如何保证国家秩序的存在？如此看来，霍布斯社会哲学就是政治哲学。不过，自始至终霍布斯对追溯到亚里士多德传统的古典政治哲学表示愤慨，以至于他放弃了对古典政治哲学过分热情的知识论追求，并将现代政治哲学唯一集中于这个问题：不再是共同体如何能够同时保障其成员美好而又正当的生活，而仅仅是普遍同意秩序是如何可能的？这才是所谓的"霍布斯问题"。与霍布斯不同，到 18 世纪中期，卢梭很少对市民社会形成前提感兴趣，而是对市民社会"退化"（Degeneriung）原因感兴趣，即对社会不平等原因感兴趣。因为在这 100 年里，资本主义现代化进程取得了如此大的进步，以致平民的私人自主领域能够从君主专制国家阴影下产生出来，从而形成早期市民社会公共领域，这样就出现了霍布斯根本没有看到、而卢梭看到了的社会生活方式。卢梭的兴趣主要在于这个问题，即能否获得使人总体上过上美好、成功生活的实践前提？在他对这个问题的限制性提法中，就已经显示出政治哲学内部道德与伦理的分离。后来康德公开为道德哲学进行辩护，认为只有关涉社会行为的正义问题才应该由哲学来回答，而很少关涉普遍规定性的成功生活条件，必须被排除在这个框架外。不过卢梭认为，至少关涉社会共同体的伦理问题不能被简单地置之不理，而应该在科学启蒙前提下把它设定为另一种形式。如此看来，"随着从霍布斯到卢梭的立场改变，现代社会哲学研究就第一次真正开辟了自己的道路；与政治哲学不同，它不再询问社会秩序正当的或合法的条件，而是阐释个人得以自我实现的新

生活方式的限制条件”①。

实际上，至于谁是现代社会哲学奠基人并不重要。这个问题也许不会有统一答案，关键是无论马基雅维里、霍布斯，还是卢梭，都在社会哲学史上做出了重要贡献。当然，霍耐特将卢梭视为现代社会哲学奠基人是有一定道理的，在将社会哲学定位于社会病理学的意义上，甚至可以说是正确的。在《批判与重建——法兰克福学派文明论》(2004)一书中，笔者曾经肯定，卢梭对西方悲观主义文明论发展做出了不可磨灭的贡献，从而成为悲观主义的浪漫主义真正奠基人。

在《论科学与艺术是否有助于敦风化俗?》(1749)一文中，卢梭(Jean Jacques Rousseau)的文明批判思想第一次登台亮相。他这样写道：“有一个古老的传说从埃及流传到希腊，说是科学的创造神是一个与人类安宁为敌的神。天文学诞生于迷信；辩论术诞生于野心、仇恨、谄媚和谎言；几何学诞生于贪婪；物理学诞生于虚荣的好奇心。因此科学和艺术的诞生，乃是出于我们的罪恶。”②易言之，与人类文明发展进程紧密相连的是人的需要单一化过程，它使人依赖于艺术生产的渴慕，从而使人的真正自由在很大程度上被剥夺。质朴行为消解导致了公共道德沦丧，随之而来的是猜忌、戒惧、仇恨和奸诈。随着必然产生的劳动分工，人的高雅需求不断提高，以至于最后傲慢、虚荣、虚伪占据支配地位。在这个过程中，艺术也像科学一样，最终只能起到强大的支配作用。总之一句话，科学和艺术的发展并没有给人带来自由，而是窒息了人的自由天性，使人成为被奴役的所谓文明人。

《论人类不平等的起源和基础》(1755)标志着卢梭的文明批判思想真正成熟。在这里，卢梭进一步指出，在处于社会化之前的自然状态时，人有两个真正的特性，那就是自我保护能力与同情心。前者能够保证个体在自然状态的生存斗争中生存下来；后者作为一种自然本性，是人与少数动物共有的本能。自然状态中的人可以称作自然人，自然人

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 14.

② [法]卢梭:《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆，1963年，第88页。

既不像动物那样愚蠢，又没有社会化的文明人那种有害的聪明。自然人与动物的区别不在于理性，而在于自由。所以，在自然状态中，人与人之间只有生理上的不平等，在政治伦理上是平等的。不过，由于人所具有的自我完善能力使文明社会的产生成为可能，而私有制的出现则使文明社会的产生成为现实。诚然，人类文明刚刚诞生时的状态是人类文明的黄金时代，但是这种进步里面已埋下了不幸的种子，因为文明社会是自由平等自然状态的结束：自然使人幸福和善良，社会使人堕落和不幸。就是说，随着人类文明的发展，人类不平等和奴役日益加剧，从而加重了人类肉体和精神的痛苦；文明发展还导致道德普遍堕落、世态炎凉、人情冷漠；同时带来了不健康的生活方式，使人欲望无穷、骄奢淫逸；过度消费扼杀了动物生存的权利，导致人与自然平衡的破坏，从而引发了自然灾害。于是，人类必须为此付出沉重代价。概而言之，文明发展每前进一步，社会不平等就加剧一步，个体自由就越发丧失，公共道德就越发堕落，人的痛苦就越发加重。甚至可以说，一部文明社会发展史，同时也就是一部人类痛苦史。

尽管卢梭《论科学与艺术是否有助于敦风化俗?》已经阐明：应该根据个体自由领域与公共道德领域的状况来衡量社会伦理生活的质量，但为了能够在与这两个领域的理想形式比较中强调“缺失”或“堕落”过程，应该如何设想这两个领域的理想形式，这在很大程度上还是不清楚的。不过，《论人类不平等的起源和基础》对于历史评价尺度与人类学评价尺度之间张力的解决，有助于第二个选择：目前它是一个确定的，即人类自我关系的自然赋予形式，在现代生活方式的时代诊断中作为批判的基准点而起作用。因为在这里，外在的批判视角与内在的社会哲学核心是区分开来的：在第一个、某种程度上是公开的层面上，卢梭用早期社会学家的敏锐洞察力概括道，自然生活方式的放弃必然导致社会不平等产生；在第二个、更加隐蔽的层面上，社会不平等的产生过程被卢梭解释成把人驱逐进自我异化关系中去这个过程的出发点。霍耐特声明，如果认为卢梭用这个结论简单地回到了霍布斯学说的运行图式，那是出于严厉的讽刺。实际上，这两种社会契约论构想根本不能相提并论，因为卢梭社会契约论研究的问题与霍布斯社会契约

论试图解决的问题是完全不同的：霍布斯试图用社会契约论克服“所有人反对所有人战争”的自然状态，因而他的实际意图是走出自然状态走向建立稳定国家秩序的合法条件；卢梭社会契约论构想只对从放弃自然状态的事实中产生出的个体生活方式质量结果感兴趣：一方面阐发文明发展过程的结果，另一方面对之进行批判性诊断——自然人为自己而活着，文明人为外界而活着，并且为他人的意见而活着。所以，“毫不夸张地说，卢梭借助这个结论成为了现代社会哲学奠基人”①。

不过，不是卢梭的批判性诊断内容为现代社会哲学这门学科开辟了道路，而是其问题提问方式与回答问题的方法论形式，使他终生吁求一种新型的哲学研究。卢梭试图借助把自己时代的社会生活理解为某种与人的质朴生存方式相异化的东西的这种尝试，即使不是根据概念也是根据事实产生了哲学“异化”(Entfremdung)观念。在卢梭社会契约论中，这个观念意味着在道德纯化意义上人的“解自然化”(Denaturierung)。然而，卢梭并没有能够对个人生活的理想状态提出多少合理建议。因此，尽管卢梭学说增加了平等的内容，但是由于他否定个人财产权、代议制民主，因而遭到了后世自由主义的诟病。

三、经过卢梭黑格尔马克思直到尼采，现代社会哲学得以形成

在把卢梭推举为现代社会哲学奠基人之后，霍耐特又勾勒出 19 世纪社会哲学的发展线索。哈贝马斯认为，尽管黑格尔不是第一个现代哲学家，但他是“使现代性问题成为哲学问题的第一人”②。与哈贝马斯高度评价黑格尔有所不同，霍耐特断定，19 世纪初的黑格尔，并不比 40 年以后青年马克思更少地受到卢梭问题提问方式的吸引。

卢梭通过在巴黎经历的早期市民社会公共领域社会生活的痛苦体

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000, S. 21.

② [德]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2004 年，第 19 页。

验,获得了其社会哲学的核心思想。生存竞争压力、荣誉追求压力、渴慕高雅压力,所有这一切都促使卢梭追溯到个体自由丧失、公共道德沦丧这两种发展趋向;并且借助“逆转”(Verkehrung)或者“异化”解释模型,把这个过程解释为人类原初状态消解的必然后果。然而对黑格尔来说,他那个时代的社会病态要比主体自由丧失严重得多。因此与卢梭完全不同,黑格尔认为,社会生活体验为病态的东西,是从个体特殊主义无限发展过程出发而产生的毁灭性后果。按照黑格尔的形象说法,就是社会个别化,政治麻木不仁,经济贫困化。不过,黑格尔与卢梭的共有观点是,有缺陷的历史发展之所以被描述为社会危险,是因为它给予美好生活条件以很大限制。就这个伦理基本问题而言,黑格尔著作构成现代哲学发展的一个根本阶段。

黑格尔从一开始就把社会领域的形成视为他那个时代的中心问题。在社会领域里,个体主体的法律自由与整个社会共同体的原子化紧密联系在一起:在市民社会中,法权人格为抽象的权限所武装,个体尽管能够享受前所未有的主体自由,但是这个自由的纯粹消极规定性,并不导向能够超越纯粹工具性取向的社会关系。“正是在这个意义上,黑格尔成为社会哲学家”①。因为他看到了在社会共同体丧失过程中比政治调控问题更多的东西。黑格尔的历史哲学信念,早就容许他看到社会生活中存在总体危机。像他那个时代的许多人一样,黑格尔认为随着市民交往关系形成,伦理总体的形式(eine Form der sittlichen Totalität)遭到了破坏,正如它在自然条件下或在古希腊城邦中必然存在的那样。在这种伦理总体形式中,个体生活与公共道德相互交织,如此就有可能把个别包容到内容广泛的普遍中去。在这个意义上,它就应该为成功生活提供前提条件。这样,黑格尔就把市民社会的形成理解为历史分化的结果,其后果在很大程度上被表述为政治一体化瓦解状态。因此,为黑格尔社会哲学奠定基础的“分裂”(Entzweiung)表达模型,可以表明黑格尔社会哲学与卢梭社会哲学的总体差异:黑格尔强

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 2000, S. 23.

调伦理总体,或曰社会统一性;卢梭认为理想的原初状态,不在于总体性形式,而在于相互独立的个体,并且只要自我关涉的实体通过聚集而开始失去其引力中心,那就会导致有缺陷的发展。这两种评价尺度的差异,是从两位思想家对使人的成功生活成为可能的社会条件的不同看法中产生的。

在后期黑格尔社会哲学构想中,关于他那个时代由经济贫困化现象决定的社会生活图景只是处于边缘地位,但是,黑格尔第一代传人马克思的著作使之处于社会哲学的中心地位。西方发达国家资本主义工业化进程发展得如此迅速,以至于生活世界的结果被忽视了。因此,经济贫困与社会混乱体验就成为马克思理论发展的推动力。当然,青年马克思并不是简单地将他那个时代使之愤怒的社会现象体验为道德不公正的结果。正如卢梭、黑格尔一样,马克思一开始就把这种批判取向解释为与人的自我实现目标相对立的社会发展。然而,这里包含的为马克思思想奠定基础的人的目的概念使内容变得尖锐化,这无论对卢梭来说还是对黑格尔来说都是陌生的。就是说,青年马克思集中于社会异化批判研究。从方法论上看,异化批判植根于卢梭在文明批判中阐发的异化解释模型,这从《1844 年经济学—哲学手稿》与《论人类不平等的起源和基础》比较中就可以看出。不过,"巴黎手稿"与《论人类不平等的起源和基础》只是形式上的相似,在内容上是有差别的。

到"密尔'政治经济学'笔记摘要"中,马克思关于异化状态的规定有些细微变化:为什么个体对象化不能导致主体之间的疏离,这是理所当然的。但是,在所有细节的差异中马克思总是保留着这个视角:经济贫困仅仅是社会生活方式的外在表达,它使人与他自身潜能相异化。因此,资本主义应该被理解为病态的而不应仅仅理解为社会关系的不公正。霍耐特断定:"在马克思放弃他早期著作中的异化理论之后,资本主义批判的社会哲学取向没有发生任何变化。"[①]相反,随着政治经济学知识的深化,马克思形成了这个洞见:要想证明资本主义运动规律

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000,S. 27.

本身的结构性矛盾,那就要对资本主义生产方式进行适当批判。而且,马克思运用科学方法论图景使这个信念得到了确证,即关于社会异化的言说强烈依赖于人的类特征(eine menschliche Gattungseigenschaft)的思辨构想。就是说,政治经济学批判科学纲领的转换,并没有导致马克思放弃资本主义分析的社会哲学取向。马克思认为,资本的扭曲逻辑必然导致经济危机,而且这个经济危机过程能够表明,资本主义之所以被描述为有缺陷的发展,是因为它使令人满足的生活成为不可能。

在《资本论》中,马克思主要使用"物化"(Verdinglichung)范畴,并把物化过程批判为美好生活的障碍,同时也是主体自我实现的阻力。这样,异化构想就为物化批判模型所代替。尽管这个模型省略了人类学内容,但是仍然强烈关注社会病态的规定性。不过,异化构想所要求的人类本能需要的实体主义假定,从此就被马克思放弃了。因为马克思物化批判模型以说明人的自我实现结构为前提,它不再关涉自我实现的目标或意图,而只关涉自我实现的必要条件。霍耐特正确地肯定,马克思物化批判模型在20世纪得到了强有力的阐发,直到今天都没有失去光芒。如在《历史与阶级意识》中,青年卢卡奇就意识到,政治经济学批判同时包含着对资本主义的社会哲学解释,即使马克思政治经济学著作不能被视为真正的社会哲学文献。

19世纪下半叶,西方几个国家迈出了政治民主化的第一步。在广泛的工人运动平等原则制度化的道德吁求压力下,人权被扩展到新的组织中,同时补充了特殊政治要素。但是,在与城市化过程关联中,平等主义倾向在某些市民圈子里很快引起消极反应,不久就出现了"大众化"口号。此外,在德国日常文化领域,与工业化过程紧密相连所导致的后果让人越来越不舒服:社会生活世界被体验为死的、意义被淘空的,因为它看起来丧失了本真维度和原创性。当马克思撰写《1844年经济学—哲学手稿》时,法国思想家托克维尔(Alexis de Tocqueville)就在《论美国的民主》中警告说,社会不平等能够导致文化贫困化危险。《论美国的民主》(上卷1835年;下卷1840年)发表后不到30年,英国哲学家约翰·S.密尔(John Stuart Mill)《论自由》(1859)就控诉普遍的顺世主义(Konfornismus)倾向。不过只有尼采(Friedrich Wilhelm

Nietzsche)在他的著作中提出了这样一个理论视角:所有的发展现象被如此汇聚,以至于它们表征为唯一的、全面的文化危机。尼采同时代的人一方面把它视为平等主义蔓延的结果,另一方面把它视为社会大众化的结果;而尼采则独创性地把精神坐标直接追溯到现代虚无主义(monderner Nihilismus)。与托克维尔、密尔描述的倾向完全不同,在他们那里,所有文化批判只能被视为坚决捍卫民主化进程的修正的副产品;而尼采则把他那个时代的社会生活体验为越来越走向毁灭。"这样",霍耐特说道,"尼采的当代诊断就成为现代社会哲学发展中的核心构成要素。"①尼采观察世界的特殊视角,不仅导致社会哲学的重要拓展,而且导致类型学的差异化。如此一来,通过视角转换,尼采就获得了转向观察历史形式的动力。一方面,尼采的文化历史谱系学分析纲领,至今还构成社会哲学时代诊断意图的方法论范本,如在福柯、霍克海默、阿多尔诺那里;另一方面,为了以一定方式为现代文化的批判性评价进行合法性论证,应该引用什么样的评价标准?这个问题尼采在研究一开始就是不清楚的。但是,显而易见,与卢梭的生活理想,以及黑格尔、马克思不完全一致的普遍主义相反,尼采宣扬伦理特殊主义,其文化历史谱系学分析清楚地表明,在每个伦理普遍主义背后,都隐藏着一个表达特殊世界观的价值观念。

四、历史哲学与人类学是现代社会哲学的必经之路

在找出19世纪社会哲学发展的线索之后,霍耐特对20世纪社会哲学的两条路径进行了梳理。他说,正如19世纪社会哲学强烈地依赖于卢梭的文明批判一样,转向20世纪以后,社会哲学完全处于马克思、尼采开辟的文化坐标上。20世纪社会哲学中,几乎没有一个问题或主题,不是从这两个思想家之间张力的改造中产生出来的。尼采的虚无主义时代诊断、马克思的政治经济学批判,对滕尼斯、席美尔、韦伯等社

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000,S. 31.

会学奠基人的时代诊断产生了深刻影响,也许只有杜尔凯姆是个例外。在尼采、马克思的影响下,他们对自己的时代做出了不尽相同的诊断,例如,滕尼斯“社会共同体纽带的消解”,席美尔“个人关系的物化或匿名化”,韦伯“世界的去魅化”以及杜尔凯姆“有机团结形式的形成”;但是,他们的时代诊断都应该涉及这个历史过程:新经济秩序稳定化,导致社会生活世界道德空洞化。事实上,社会学形成之后,社会哲学确实发生了巨大变化,同时也出现了方法论危机(从社会学的社会哲学要求中产生的内在困境,没有谁能比韦伯更清楚——霍耐特)。在此之后,所有社会哲学进一步发展的基准点,在德国是韦伯的合理化(Rationalisierung)命题,在法国是杜尔凯姆的个体化(Individualisierung)概念。不过,哈贝马斯强调,杜尔凯姆最早注意到社会化与个体化之间的内在关联。

人类历史跨入20世纪以后,尤其是第一次世界大战以后,社会哲学发展出现了两条路径,这就是历史哲学与人类学。如果说在18世纪卢梭那里,人类学与历史哲学等量齐观的话,那么在19世纪黑格尔那里,历史哲学就优于人类学。在20世纪20年代,有两部著作以例证的形态假定了社会哲学的两种对立形式,这就是《历史和阶级意识》(1923)与《共同体的界限》(1924)。在《历史和阶级意识》中,卢卡奇(Georg Lukacs)试图用韦伯解释马克思,他不想把社会发展仅仅批判为病理学,即与人的自然生活条件相对立的“物化”过程。毋宁说,他的批判标准应该植根于未来某一时刻赋予无产阶级的视角中:无产阶级自身被视为整个历史过程的主体。在《共同体的界限》中,普莱斯纳(Helmuth Plessner)指出,随着社会共同体的形成,自由的自我实现机会就失去了。这个批判标准如此明确,它不是从人的伦理生活目标评价中获得的,而是奠基于自我形成规范前提的分析中。霍耐特认为,从总体上看,卢卡奇采用历史哲学论证方法进行物化批判;普莱斯纳采用人类学论证方法进行共同体批判。然而,在卢卡奇的论证中汇聚着如此多的有问题的预设,以致在此根本不能给予适当考虑。问题的关键在于,卢卡奇不想把他的结论理解为经验假说,而试图理解为客观必然性预言。普莱斯纳下述思想的贡献在今天看来也是无可争议的。这就

是,在经验假说与随之而来的价值优先性相互矫正程序中,为什么能够得到从特殊价值纽带中解放出来的立场?当然,无论卢卡奇还是普莱斯纳,都想使这个容许社会病理学规定性的标准从规范内涵中解放出来,他们的目的是为了避免道德相对主义危险。

无论如何,卢卡奇的历史哲学、普莱斯纳的人类学都对后世社会哲学产生了深刻影响。例如,在弗洛伊德《文明及其缺憾》、弗洛姆《逃避自由》、马尔库塞《爱欲与文明》、杜尔凯姆《宗教社会学》、巴塔耶《法西斯主义心理结构》、杜威《公共领域及其问题》等著作中,都可以看到他们的影子。但令人不解的是,斯宾格勒《西方的没落》(上卷 1918 年;下卷 1922 年)这样一部如此可疑的历史哲学著作也引起了强烈反响。斯宾格勒(Oswald Spengler)的悲观主义文化批判使得社会哲学即使不是在方法论取向上,也是在主题上发生了根本变化。霍耐特这个看法是基本成立的。因为斯宾格勒在这部使其一举成名的著作中断定,一切历史都是文化史,每个高级文化都像生命有机体一样,有诞生、生长、成熟和衰落的过程,文明是一切文化的最终归宿。斯宾格勒断言,文化和文明是对立的:文化类似于宗教,它诉诸于心灵,是有灵魂的、活生生的形体;文明类似于非宗教,它诉诸于理性和才智,是灵魂的木乃伊,是进入衰落阶段的文化。换言之,文明是文化的最后一个阶段,它标志着文化的衰落。因而,从文化到文明的过渡,以及文明的没落乃至死亡,是所有文明都无法改变的宿命。西方文化在 19 世纪完成了从文化到文明的过渡,这意味着西方文化自 19 世纪就已经走向没落。由此可见,斯宾格勒以"文化形态学"(Kulturelle Morphologie)为核心的历史哲学,既是现代西方悲观主义历史哲学的经典形态,又对以后几乎所有历史哲学都产生了直接或间接的影响,如汤因比、雅斯贝尔斯、海德格尔、法兰克福学派、后现代主义等,在对科学技术和工业文明的反思和批判中,都表现出强烈的悲观主义倾向[①]。

20 世纪 40~50 年代,出现了两部以极大的强度研究法西斯主义

---

① 王凤才:《批判与重建——法兰克福学派文明论》,社会科学文献出版社,2004 年,第 14 页。

暴力统治与斯大林主义权力体系历史趋同的著作，这就是霍克海默、阿多尔诺《启蒙辩证法》(1947)与汉娜·阿伦特《极权主义的要素和起源》(1951)。20世纪30年代初，霍克海默和阿多尔诺对社会研究所的历史哲学研究还抱有进步希望，并期望解放的变革。不过10年以后，在美国流亡的他们通过对德国社会关系的研究，使自己的历史哲学研究视角发生了根本改变：放弃革命变革的期望，转向悲观主义文化批判。《启蒙辩证法》在——主体有能力合理地控制自然本能和外部自然环境仅仅是人的目的干预领域——这两个预设基础上，继承了卢梭的文明批判思路，但由于他们把极权主义视为合理化过程的顶峰，导致了他们对文明的特殊立场：不再把极权主义社会现实本身，而是把整个文明过程理解为社会病理学。因而，像卢梭一样，霍克海默、阿多尔诺也陷入了无限发展强制的病理学质疑。当然，即使《启蒙辩证法》存在着不可克服的弱点，它仍然对后世社会哲学产生了巨大影响，例如，福柯权力分析与之具有内在一致性。汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)植根于极权主义分析的社会哲学与青年黑格尔的时代诊断具有共同取向：在很大程度上，批判的合法理由只有在历史理想化的模糊形式中才能出现。这意味着汉娜·阿伦特终生抱有这样的信念，即社会世界的扭曲使人们看到，发展使公共领域政治利益得以讨论的交往前提面临着被毁坏的危险。汉娜·阿伦特社会哲学的时代诊断本质上依赖于这样两个人类学断言：(1)人类主体按其本性来说只有在公共领域才能被感知和确证，因为只有这样才能获得确证他们的存在问题和风险所需要的心理稳定性与自我意识；(2)个体主体只有在把自身体验为自由存在的情况下才能做到这一点，如果他主动参与到公共领域政治利益讨论中去的话。在分析社会行为方式，尤其是在区分两种技术活动形式——制造(Herstellen)与劳动(Arbeiten)——的基础上，汉娜·阿伦特指出，现代工业社会出现了普遍异化趋向，并认为这个发展过程已经为极权主义实施准备了社会文化基础。所以，从汉娜·阿伦特这两个人类学断言前提中可以得出系统的结论，那就是她一方面处于古希腊城邦规范内容描述的框架中，另一方面从哲学上为亚里士多德实践概念恢复名誉：个体自由与公共实践在个人身上相互交织，以致只有政

治公共领域的社会存在才为个人开启通向成功生活的机会。

在对《极权主义的要素和起源》与《启蒙辩证法》进行比较之后，霍耐特强调："因此根本无须震惊，是汉娜·阿伦特的理论，而非《启蒙辩证法》成为50~60年代社会哲学最重要的推动力。在这个时期，几乎没有一个试图对这个时代进行哲学解释的作家，不以某种方式受到汉娜·阿伦特著作的影响：无论是哈贝马斯的'非强制性商谈'概念，还是卡斯托里亚蒂斯的'革命实践'概念，或者是泰勒的'自由支配的公共领域'观念，从批判性分析的开始就与汉娜·阿伦特的工具性活动过程支配交往行为领域的诊断联系在一起。"①

五、社会哲学未来发展与形式伦理

由于政治关系的变化，汉娜·阿伦特的理论推动，以及语言分析哲学的影响，始于哈贝马斯、泰勒、卡斯托里亚蒂斯著作的社会哲学新形式得以形成。从此以后，社会哲学讨论的重点就集中于如何从方法论上对社会病理学命题进行合法性论证。

在回顾社会哲学的概念，考察社会哲学结构功能形成条件的基础上，霍耐特展望了社会哲学的未来。通过梳理"时代诊断"(Diagnose)、"病理学"(Pathologie)概念，霍耐特进一步将社会哲学确立为社会病理学，并认为被描述为社会病态的东西，并不简单地存在于正义原则被伤害层面；而应该被批判为与心理疾病具有共同特征的紊乱，它限制或扭曲了规范或健康生活的可能性。这样，规范的社会伦理概念就被描述为衡量社会病态的标准。所谓病态的，就是"有缺陷的发展"。在黑格尔、马克思那里，就有某种伦理至善论(ein ethischer Perfektionismus)趋向，但正如维尔特所说，马克思的"非异化劳动"并非无条件地意味着人的伦理目标，而是被描述为个人理解的令人满意的自我实现的非阻碍前提。实际上，社会哲学自形成以来就植根于伦理视角中，这个视角

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 53.

是与善的内涵的形式要求联系在一起的。霍耐特认为这关涉两个问题:(1)社会哲学的伦理基础问题;(2)社会哲学的方法论问题。在社会哲学的规定性中,社会病理学总是追寻能够帮助个体自我实现的社会条件。那么,应该如何确定个体自我实现的社会条件呢?这本质上要追溯到两种对立的思想特征:对于成功生活来说,个人应该从社会方面需要什么?第一种可能是回到原始自然状态(像卢梭、德国人类学那样——霍耐特这样理解卢梭的生活理想并不正确);第二种可能是预设未来的知识(像黑格尔、青年卢卡奇那样)。从方法论功能来看,尼采处于中间状态。在尼采之后,社会哲学就从"文化多元主义"(Kultureller Pluralismus)事实中得出极端的"视角主义"(Perspektivismus)结论。

20世纪60~70年代,社会哲学又一次在人类学基本预设的基础上得以发展。例如,盖伦(Arnold Gehlen)具有保守主义色彩的时代诊断,以及哈贝马斯试图从人的兴趣的经验规定出发,为社会世界技术化批判提供普遍主义基础的认识兴趣学说。这些不同的开端具有共同的基本信念:随着工业化加速,属于所有人生活深层前提的社会功能要求受到威胁。当然,它们之间也有一些具体差别。福柯的社会哲学构想,像尼采社会哲学一样,不仅将研究视角集中于权力现象,而且在情感上反对普遍主义。与罗蒂(Richard Rorty)、巴特尔(Judith Butler)一样,福柯的视角主义与尼采是一脉相承的。同时,福柯对规训社会的批判,与韦伯与阿多尔诺都有某些一致之处。不过,福柯不清楚的问题是,在描述权力上升过程时应该在什么程度上关涉社会破坏形式?从总体上看,福柯认为超验视角是不可能的,尽管在后期著作《性史》中存在着自我实现的超验视角暗示。

霍耐特总结道,从卢梭经过黑格尔、马克思直到普莱斯纳、汉那·阿伦特,社会哲学总是具有人类学或历史哲学思维特征。对社会病理学来说,从中产生的伦理标准如此不可超越,以致它根本不能被认识。但是尼采、福柯完全摧毁了社会哲学的外壳,以致能够展现社会哲学的伦理内核。在这个意义上,社会哲学未来发展总体上依赖于以令人信服的方式为人类生活必要前提的伦理判断进行合法性论证的可能性。

这里存在三种可能的选择:(1)哈贝马斯程序主义话语伦理学;(2)泰勒现代自我认同的形式人类学;(3)福柯弱化的形式人类学。然而,所有这三种可能的选择都只具有部分合理性。因为从总体上看,社会哲学的继续存在"完全依赖于形式伦理的可论证性"[1]。当然,霍耐特的这个结论多少带有思辨味道。

第二节

自然支配批判:早期批判理论的基本模型

如果说霍耐特对社会哲学的反思构成批判理论的"承认理论转向"的理论背景,那么他对早期批判理论的反思与批判就成为批判理论的"承认理论转向"的理论前提。一般认为,20世纪30年代初到60年代末,从霍克海默到阿多尔诺的社会批判理论,可以称为法兰克福学派早期批判理论,不过这是从广义来说的;从狭义来讲,早期批判理论是指20世纪30年代初到40年代初,法兰克福学派第一阶段的批判理论。在霍耐特那里,早期批判理论同时具有这两种含义,并把广义理解的早期批判理论具体分为三个阶段:第一阶段(1930~1940),第二阶段(1941~1949),第三阶段(1950~1969)。在《权力批判》、《破碎的社会世界》、《正义的他者》等文本中,霍耐特对早期批判理论进行了系统

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 2000,S. 66.

反思与批判，尽管其原创性程度不是太高，但也不乏真知灼见。值得注意的是霍耐特得出的四个结论：

一、自然支配批判的历史哲学模型：霍耐特的出发点和立足点

自然支配批判的历史哲学模型在早期批判理论中一直未变，这是霍耐特对早期批判理论进行反思与批判的出发点和立足点。像学界普遍看法一样，霍耐特把霍克海默（Max Horkheimer）视为法兰克福学派批判理论的真正奠基人，认为他不仅构造了跨学科研究的一般模型，给予批判理论内容以规范形态，确定了20世纪30年代社会研究所的研究纲领，而且在细节上设想跨学科社会分析的结构，实现了跨学科研究的“方法论转向”：在跨学科研究方案中，首先是政治经济学在经验立场下研究资本主义生产过程，在历史哲学框架中这个过程表现为理性现实化的一个阶段。因此，政治经济学就被描述为唯物主义社会科学的理论支柱，或者说，政治经济学构成了跨学科研究的中心。但在变化了的历史条件下，政治经济学必须让位于第二个学科，即社会心理学分析；而文化理论作为跨学科研究的第三个学科，主要研究个体在后自由资本主义框架中社会化的条件。这样，霍克海默为第一阶段批判理论提出的任务就是：

第一，后自由资本主义变化的经济学分析。政治经济学的中心任务是研究后自由资本主义的深刻变化过程，主要研究“民族社会主义”（Nationalsozialismus）[1]形成所提出的问题：变化了的资本主义组织原则是否在新经济秩序的计划经济特征中开始呈现出来？在社会研究所内部，霍克海默的行政助手、“左派资产阶级”经济学家波洛克（Friedrich Pollock）对这个问题进行了仔细研究。20世纪30年代，波洛克就致力于计划经济体制研究，作为研究成果而形成的“国家资本主义理论”

---

① “der Nationalsozialismus”是指希特勒法西斯主义，国内学界一般译为“国家社会主义”。笔者认为，不论从字面来说还是从内涵来说，译为“民族社会主义”更恰当些。“国家社会主义”比较确切的用语应该是：“der Staatssozialismus”。

(Theorie des Staatskapitalismus)为社会研究所所接受。根据这个理论，不仅民族社会主义而且苏联社会主义，都是从资本主义计划经济组织形式中产生出来的。在这里，市场调控媒介受到官僚计划组织的挤压。与此同时，霍克海默原本仅仅是对具体科学研究的分析，不久就变为研究"后自由资本主义总体性理论"。根据这个理论，后自由资本主义的社会整合，总体上是在"中心管理统治"(eine zentralisierte Verwaltungsherrschaft)形式中实现的。这样，就形成了早期批判理论历史哲学框架中的第一个解释模型，即所谓经济学解释模型。

第二，个体社会整合的社会心理学分析。尽管运用国家资本主义理论可以解释资本主义生产的新组织形式，但却不能回答这个问题：为什么个体看来无抵抗地隶属于中心管理的统治体系？这是社会心理学的任务。在法兰克福学派内部，这个模型的提出得益于弗洛姆。后来，马尔库塞、阿多尔诺使之进一步完善。弗洛姆(Erich Fromm)，这位魏玛共和国知识运动的坚定捍卫者，直到1939年与社会研究所决裂之前都是霍克海默的紧密合作者。自1926年成为心理分析学家之后，弗洛姆就主要从事社会心理学研究，所以被视为"左派弗洛伊德主义"和社会研究所外围人员。但是，弗洛姆与20世纪50年代的马尔库塞在形式上有相似之处，二者都致力于历史唯物主义经济分析与弗洛伊德心理分析的整合。当然，他们对弗洛伊德心理分析的理解是很不同的：如果说马尔库塞固守弗洛伊德本能理论，那么弗洛姆在解释弗洛伊德心理分析时则试图增加社会文化要素。用一个不很恰当的说法就是，马尔库塞坚持弗洛伊德心理分析的生物主义解释，弗洛姆则创造弗洛伊德心理分析的文化主义解释。因此，像赖希(Wilhelm Reich)一样，弗洛姆认为资本主义统治体系中的个体整合，是在个体性格结构特征深受社会影响的道路上实现的。这个看法成为弗洛姆从事社会心理学分析的出发点。因为在他看来，国家资本主义秩序的形成导致了市民家庭结构转型，而家庭结构转型与成人的"自我弱化"紧密联系在一起，结果就产生了与权威联系在一起的、很容易被操纵的人格类型——这就是早期弗洛姆的权威人格理论。这个理论不仅为社会研究所核心成员所接受，而且成为社会研究所"权威与家庭"大型研究项目核心课题

之一,从而成为法兰克福学派批判理论的重要组成部分。20 世纪 40 年代,阿多尔诺等人关于社会歧视的权威人格研究,也成为社会研究所偏见研究子课题之一。所有这些,形成了早期批判理论历史哲学框架中的第二个解释模型,即所谓社会心理学解释模型。

第三,大众文化作用方式的文化理论分析。在早期批判理论历史哲学框架中,经济学解释模型与社会心理学解释模型是相互补充的,而早期批判理论历史哲学框架中的第三个解释模型,就是所谓文化理论解释模型。首先是指霍克海默的文化理论。在霍克海默那里,文化分析的主要任务是从经验上研究伦理生活方式。在这里,文化概念的用法是:从文化行为理论构想到文化制度理论构想,在变化了的关系中,又可以理解为文化产品。其次阿多尔诺关于文化工业形成与作用的研究,以及洛文塔尔(Leo Löwenthal)对浪漫主义文学的意识形态批判,则是文化解释模型的其他表现形式。但总起来看,在这个解释模型中,“文化”与在马克思主义经济基础与上层建筑学说中的表述并没什么不同,仅仅表现为保证统治的功能。这就使得以霍克海默为代表的第一阶段批判理论又逃避到功能主义框架中,也表明他们又回到了整体上以跨学科研究方案为基础的历史哲学基本预设。不过,“在这里应当明确,哪些前提导致了第一阶段批判理论必然失败”[①]。霍耐特认为,如果说第一阶段批判理论在整体上趋向于社会哲学彻底更新的话,那么他们深深植根于马克思主义传统的历史哲学基本信念仍然发挥着作用。这就是第一阶段批判理论必然失败的原因(在对第一阶段批判理论的分析中,霍耐特过分夸大了早期批判理论的马克思主义要素——笔者)。

从思维模型来看,霍克海默、阿多尔诺 20 世纪 40 年代的著作与 30 年代跨学科研究方案没有什么两样,《启蒙辩证法》也是由把文明历史化约为工具性支配自然维度的历史哲学框架规定的。直到 20 世纪 50 ~ 60 年代,早期批判理论一直受制于这个历史哲学框架。关于这一

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1999, S. 37.

点，到本章第三节再加以阐述。不过，自20世纪40年代以来，霍克海默、阿多尔诺的历史哲学从功能主义走向了否定主义，实现了早期批判理论的悲观主义历史哲学转向。下面就要讨论这个问题。

二、早期批判理论与悲观主义历史哲学转向

在这个断言中，显示出霍耐特的新意：(1)将霍克海默《艺术与大众文化》(1941)一文视为早期批判理论悲观主义历史哲学转向的开始；(2)强调早期批判理论第二阶段、第三阶段侧重点与第一阶段侧重点不同。

依照传统观点，《启蒙辩证法》标志着批判理论悲观主义历史哲学转向的开端。但是，霍耐特与传统看法略有不同，他认为《艺术与大众文化》一文不仅是霍克海默文化理论的转折点，而且是早期批判理论悲观主义历史哲学转向的开始。因为在该文中，大众文化批判与新艺术概念构成霍克海默变化了的文化理论的两极。所谓新艺术，被霍克海默描述为真正的艺术作品："孤独的、绝望的生活文献，找不到通向他人的或仅仅通向自我意识的桥梁。"[①]在霍克海默看来，真正的艺术作品既是一种自由创造，又是一种社会变革力量。当然，该文侧重点是对大众文化虚假性及其消极作用的批判。显然，霍克海默受到了阿多尔诺早期大众文化批判理论的影响，认为先锋艺术抽走了社会交往的最后抵抗力，逐步演变为隶属于资本主义的工业文化。就是说，由于资本主义工业化过程挤进了文化制度的内部空间，并对社会管理产生了直接的深刻的影响，文化上层建筑就失去了相对的抵抗力量。于是从现在起，文化再生产的新阶段就通过"大众文化"(Massenkultur)概念确定下来：大众文化被描述为与新的再生产技术一起出现的大众艺术，以及垄断组织的娱乐工业组成的制度性组合。由此，生动的需要就被工业所操纵，并且能够产生综合引导的行为规范。但是这样，在新的文化设施中，文化反抗力量就最终消失了。霍克海默断定，所谓大众性从

---

① M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Bd, 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, S. 319.

来就不是由大众所直接决定的，它往往是由其他社会阶层的代表所决定的。他认为，自19世纪以来，个体和社会概念已经成为交互概念，但是个体朝着同社会协调与反对社会两个方向发展。到自由资本主义末期，个体与社会之间的分离已经达到相当严重的程度。目前，个体与社会之间的分离，以及个人生活与社会生活之间的对立，使艺术作品原来具有的严肃性已经过时。因此今天，以取代艺术遗产而产生的所谓娱乐艺术，不过是像游泳或踢足球一样流行的刺激。在民主国家，最终起决定作用的不再是受过教育的人，而是取决于娱乐工业。这样，大众性就包含着把人们无限制地调教成娱乐工业所希望成为的那种人。对极权国家来说，最终起决定作用的是直接或间接从事宣传工作的管理者。艺术家在自由市场上的竞争，已经成为供当权者取乐的竞赛，其结果受到秘密警察的影响。供求关系也不再由社会需要来调节，而是由国家利益来调节。于是，面对压倒一切的社会总体，行业之间、城乡之间、上班时间和闲暇时间之间、儿童和成人之间、男女内心格局之间的差别，如今正在被拉平。在现代社会生活的各个领域，大众文化都起着控制作用。这样，"家庭的逐渐瓦解，个人生活进入闲暇的转变，闲暇进入管理细节的常规程序的转变，闲暇成为棒球场和电影、畅销书和收音机的消遣的转变，这些转变会导致人内心精神生活的崩溃"[①]。为给变化了的文化理论提供一个适当的解释框架，在《理性的终结》(1941)一文中，霍克海默对变化了的历史哲学进行粗略勾勒之后，试图把在自我保护概念中形成的劳动范畴重新改造为历史哲学基础。不过现在，霍克海默借助历史哲学不是勾勒人类支配自然的解放过程，而是勾勒启蒙理性的自我毁灭过程。霍克海默的论证基于如下信念：人的思想一开始就服务于主体的自我保护。这个思想是通向人的理性自我消解理论的关键。"新的法西斯秩序是理性，在这种理性中可以看出非理性"[②]。如此一来，霍克海默文化理论的当代诊断就转向了工具理性批判。

① [德]霍克海默：《批判理论》，李小兵等译，重庆出版社，1993年，第262页。

② M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 72.

霍耐特强调，在早期批判理论中，尽管霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞的研究有细微差异，但总体上是一致的：(1)从出发点看，就如哈贝马斯所说，他们植根于意识哲学的思维传统，坚持植根于马克思主义传统的历史哲学基本信念，认为社会发展过程就是或者主要是生产劳动发展过程。(2)从结论看，他们坚持在马克思那里占支配地位的倾向，将人类历史化约为社会对自然进行工具性或生产性的改造过程。不过，第二阶段批判理论与第一阶段相比，出现了侧重点的不同：历史哲学框架在第一阶段批判理论中作为一般框架而起作用，并且跨学科研究方案直到20世纪40年代初还起着富有活力的作用。但是，霍克海默20世纪40年代的文章宣布了一般取向的转型，它不仅使批判理论的历史哲学前提受到了损害，而且损害到了具体科学的地位。这样，霍克海默就越来越转向历史哲学的悲观主义，从生产劳动的肯定构想到否定主义构想，从而引导着批判理论走向一个新的历史阶段：生产力进步构想被怀疑进步的理性批判所代替。这种批判如此彻底，以至于它必须怀疑具体科学的认识价值。

不仅霍克海默，而且阿多尔诺(Theodor Wiesengrund Adorno)也是这个批判理论新构想的卓越代表。20世纪40年代，阿多尔诺开始怀疑历史唯物主义进步观念，并在W. 本雅明的影响下，受艺术兴趣的支配，理所当然地怀疑马克思主义传统的狭隘理性主义。所以，在阿多尔诺哲学中，对进步观念的怀疑，以及美学体验内涵的方法论特征这两个思想动机，只有在历史哲学框架中才能起作用——这个框架对霍克海默的理论构想来说是决定性的——不过，阿多尔诺对霍克海默跨学科的、实践取向的当代资本主义危机状况研究不感兴趣，而且阿多尔诺的理论核心也不像霍克海默批判理论那样是对革命期望的失望，而是对文明灾难过程顶峰的恐惧。阿多尔诺认为，斯大林主义、法西斯主义、国家资本主义，都是极权统治不同历史发展形式的顶峰。由此可见，阿多尔诺的思想和描述形式被打上了时代体验的烙印，他把当代描述为文化灾难。实际上，早在20世纪30年代，阿多尔诺就对大众文化进行过批判。受到青年马克思影响，在《关于音乐的社会状况》(1932)中，阿多尔诺对按等级生产的艺术产品的社会整合功能进行了揭示。在

《哲学的现实性》(1931)、《自然史观念》(1936)中关于历史图景、形象语言的构想,则间接模仿了W.本雅明的解释学方法论。无疑,阿多尔诺的对拜物教批判的大众文化理论,以及人类自然史无意识过程观念开启的解释学,在20世纪40年代批判理论中取得了优势地位。霍耐特指出,尽管阿多尔诺批判理论一直处于经验控制方案与跨学科研究方案的矛盾中,但是它却成为早期批判理论历史哲学模型的核心部分。因为,人类理性自我毁灭思想、人格崩溃的社会心理学构想、大众文化批判观念、真正艺术品理想,所有这些集中在一起就成为这个阶段批判理论的奠基石。简言之,"可逆的人类发生学"(rückläufige Anthoropogenese)构成阿多尔诺历史哲学的内在组织原则。阿多尔诺试图用这个历史哲学模型解释极权统治的历史根源,这在某种程度上就是霍克海默批判的社会理论主导观念的翻转。从此以后,批判理论就成为灾难笼罩下的当代法西斯主义理论。这个绝望视角,直到法西斯主义垮台以后,阿多尔诺还保持着。

《启蒙辩证法》提出的批判理论新构想,使悲观主义历史哲学转向得以最终完成。在这里,霍克海默、阿多尔诺不再用生产力与生产关系的冲突,而是用人的意识形成动力学来解释与法西斯主义统治体系一起出现的"总体管理世界"(totale verwaltete Welt)状态。他们不再把法西斯主义视为"瓦解的逻辑"的一个历史阶段,而是认为人类文明过程一开始就受"瓦解的逻辑"驱动。在他们看来,文明的进步必然伴随着退步,"不可阻挡的进步的灾难就是不可阻挡的退步"[①]。因此,文明的历史就是绝望的历史,一部文明史同时也是一部野蛮史(这与卢梭、W.本雅明的有关论述何其相似!)。《启蒙辩证法》的任务,就是揭示文明过程"瓦解的逻辑"。霍耐特断定,只有人类支配自然概念才是通向原初批判理论的唯一桥梁,但是概念内涵发生了变化。因为在《启蒙辩证法》中,生产劳动不再表征解放实践的形式,而是表征对象思维的细胞。在与人类支配自然一起形成的物化思维形式意义上,霍克海默、阿

① M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer 1988, S. 42.

多尔诺使用"工具合理性"(instrumentelle Rationalität)概念解释人类文明退化过程的原因与动力。从此以后,这个概念就被描述为理解批判理论的钥匙,这应该归功于青年卢卡奇物化概念向人类学概念的转化。就是说,霍克海默、阿多尔诺从青年卢卡奇物化批判模型转向工具合理性批判模型。总之,"30 年代的霍克海默相信,技术引导的自然支配是文明解放的连续的潜能;但不到 10 年后的《启蒙辩证法》却猜测,支配自然的技术进步过程同时也是文明退化的原动力"[①]。

到第三阶段批判理论中,哲学研究与社会科学研究之间又裂开了一条不可逾越的鸿沟,这条鸿沟通过《否定的辩证法》(1966)、《工具理性批判》(1967)等著作被进一步加深。在《否定的辩证法》中,法兰克福学派"否定辩证法"(Negative Dialektik)经典形态得以最终完成。在《追寻马克思——走向西方马克思主义》(2003)一书中,笔者曾经指证,阿多尔诺以非同一性为理论基础,以反概念、反体系、反传统为旗帜,以绝对否定为核心,对传统哲学进行了全面颠覆,对启蒙精神、工具理性、文化工业、工业文明进行了批判,其洞察力是深刻的,爆发力是无穷的,但却陷入了悲观主义[②]。不仅如此,已经给《启蒙辩证法》的社会图景打上了深刻烙印的极权主义理论视角,又规定着法兰克福学派 20 世纪 50 ~ 60 年代的时代诊断研究。当然,霍克海默、阿多尔诺是否终生保持《启蒙辩证法》思想而未作修正,对此有所争议;但是,他们不再相信内在解放的可能性,却是没有争议的:一是后期霍克海默重新回到叔本华哲学悲观主义;二是后期阿多尔诺从悲观主义历史哲学走向否定主义历史哲学,从而加深了早期批判理论悲观主义历史哲学转向。《工具理性批判:战后文集》是 A. 施密特编译出版的霍克海默文集,它包括霍克海默《理性之蚀》(英文版 1946),以及霍克海默 1946 ~ 1967 年一些与主题相关的文章。在该文集中,霍克海默承认工具理性的历史进步性,认为它推动了科学技术进步和工业文明发展,但同时指出,

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 69.

② 王凤才:《追寻马克思——走进西方马克思主义》,山东大学出版社,2003 年,第 119 ~ 126 页。

科学技术也从人类支配自然、控制自身的合理手段转变为大工业自我保护的手段，从而变成了一种统治理性。这样，就造就了技术理性神话，导致了工具理性霸权。它们是以牺牲人文理性为代价的，因为技术理性暴政导致价值理性被贬抑，从而使启蒙精神走向自我毁灭。所以说，工具理性以非理性而告终。

三、早期批判理论陷入了马克思主义传统的功能主义还原论

20 世纪 30 年代形成的批判理论，开始时一直在学术圈子内发展，对社会公众没有产生什么大的影响；但是到 60 年代末，批判理论随着“五月风暴”走向社会，出现在公众意识中。此后，便出现了大量关于法兰克福学派的历史研究和哲学研究。通过同代人的研究报告使法兰克福学派内部的不一致性，即社会研究所圈子内部的矛盾暴露出来。自 60 年代末以来，在批判理论被接受过程中出现的批评是，认为原来的理论方案缺乏经验事实依据，并存在理论困境。不过，今天国际范围内的主流做法是清醒地意识到批判理论的贡献。

在两次世界大战期间，对于创造性地发展马克思主义，批判理论的贡献占有突出地位。当然，不是其理论的基本原理，而是其方法论目标使之具有特色。因为早期批判理论产生于对具体科学无保留的、纲领性的承认，但是又克服了理论上的纯粹主义(Purismus)。就是说，早期批判理论长期以来采取历史唯物主义姿态，或者说，它是包容所有社会科学研究的唯物主义社会理论，并为学院派社会科学与马克思主义之间富有成效的相互补充的可能性打开了空间。所以，霍耐特建议，可以把早期批判理论理解为“历史变化条件下马克思意图的继续”[①]。

实际上，20 世纪 20 年代，跨学科研究马克思主义的计划就已接近成熟。因为在威尔(Felix Weil)家族资助下，法兰克福大学社会研究所的成立，意味着已经具备跨学科研究的知识氛围与制度可能。然而，格

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 11.

律恩堡(Carl Grünberg)领导的社会研究所,只注重社会主义史、工人运动史研究,这对批判理论的建构没有什么实质性作用。直到1931年,霍克海默在就任社会研究所所长的就职演说中才第一次公开亮出批判理论研究计划。《社会研究杂志》(1932～1940)的创办,促使霍克海默与马尔库塞一起共同建构跨学科的社会理论,或者说"跨学科的唯物主义"(interdisziplinärer Materialismus)。霍克海默的《传统理论与批判理论》(1937)和马尔库塞的《哲学与批判理论》(1937)标志着批判理论创立的纲领性文献。霍克海默认为,黑格尔历史哲学体现着这个理论传统——知识的两个分支融合成如此唯一的反思形式,以至于现实的经验分析与理性的哲学规定交织在一起——的最后形态。但是,黑格尔之后,经验研究与哲学反思之间的纽带就断裂了:实证主义作为经验现实的知识,被削弱为纯粹事实研究,陷入了现象主义;当代形而上学作为理性的反思,萎缩成纯粹本质的思辨,陷入了本质主义。这样,唯科学主义与形而上学的抽象分工就导致了后黑格尔思想的发展:古典历史哲学一开始就依靠它维持生存的历史观念再也没有空间。因此,批判理论的基础首先是以克服事实研究与哲学之间的精神史分裂为前提。批判理论的目标是:在知识论上系统批判实证主义;在方法论上坚持跨学科研究。在对实证主义批判中,唯物主义知识论被描述为关键。总之,这个时期,霍克海默接受早期马克思、青年卢卡奇思想,借助历史唯物主义基本预设完善批判理论一般解释框架;而马尔库塞则试图使历史唯物主义与海德格尔存在主义相融合。但是,他们都从这个前提出发:经验科学方法论是由生产劳动要求确定的,理论命题的获得隶属于来自前科学实践活动(劳动)支配物理自然的兴趣。

依霍耐特之见,霍克海默刚开始是十足实证主义的,目的是为了承认具体科学的价值,但后来他与马尔库塞一样,误解了实证主义:将以实证主义为代表的传统理论与批判理论相对立,认为前者是与实践兴趣完全无关的纯科学研究;后者意识到了自己的社会形成语境、实践变化关系。当然,无论霍克海默还是马尔库塞都不认为,从经验上对社会现状进行历史哲学诊断,仅仅是政治经济学的任务。为了能够对当代生产力与生产关系之间的冲突进行恰当研究,批判理论必须利用全部

已有的社会科学学科。因此可以说,“30年代,霍克海默、马尔库塞代表了马克思主义历史理论未中断的变种”①,即生产力历史哲学。尽管早期批判理论并非完全接受马克思主义传统的历史哲学,但“在总体上,霍克海默及其他‘核心成员’植根于马克思主义的功能主义就诱使他们假定:在社会现实中,资本主义结构与文化垄断如此不停地循环,以至于不能为道德实践批判领域留有空间”②。如此一来,早期批判理论就出现了两大缺陷:(1)如哈贝马斯、本哈比(Seyla Benhabib)所说,早期批判理论的规范基础缺乏理论论证;(2)陷入了功能主义还原论,因为在生产劳动外,它不能容忍其他类型的社会行为。

四、外围人员的交往理论见解处于早期批判理论历史哲学模型阴影下

这是一个有待分析的断言。一般说来,霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞、洛文塔尔、波洛克等人属于社会研究所早期核心成员,而诺伊曼、基希海默、W. 本雅明、弗洛姆等人则属于早期社会研究所外围人员。霍耐特也持有此论:由于诺伊曼、基希海默、W. 本雅明、弗洛姆共同的边缘地位而被归属于外围人员这个群体,不过他们在社会哲学方面并没有什么共同点,即在理论取向或主题安排上并不能相互协调。他们之间的深层关系或许在于共同超越了早期批判理论历史哲学框架的思想动机,以及克服马克思主义传统的功能主义还原论企图。尽管将哲学家时代诊断的意图与以经验的社会分析密切结合起来的批判理论观念,建立在同时代科学的文本中,但是霍克海默等人的研究根本不能实现这个规范要求,因为他们缺乏恰当分析社会过程的构想;相反,W. 本雅明、诺伊曼的文献研究,基希海默、后期弗洛姆的社会学见解,包含着总体上能够为这个社会构想提供的暗示。所以依照霍耐特的看法,早

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 30.

② A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 91.

期社会研究所核心成员与外围人员之间不存在具体观点上的偶然差异,而是在历史哲学开端上的系统差异。

诺伊曼(Franz Neumann)、基希海默(Otto Kirchheimer)将从法律上、政治上解除资本主义危机的权力动力学当作研究对象,他们的法律、政治识见是研究后自由资本主义社会政治整合不同形式的结果。法学家出身的他们一开始就相信:法律是市民社会的中心调控媒介,这个社会哲学前提被描述为分析后自由资本主义法治国家形式变化的背景。从哪些组织原则是民族社会主义统治秩序的基础这个命题中产生出来的私人资本主义命题,对霍克海默、波洛克等人相信已经找到了答案的国家资本主义理论提出了经验质疑。这样,诺伊曼、基希海默就与社会研究所核心成员处于冲突中。但是,诺伊曼、基希海默的贡献在于,不仅提出了"极权垄断经济"(totalitäre Monopolwirtschaft)概念,而且阐发了政治"妥协理论"(Verflechtungstheorie)。该理论认为,社会整合过程是在社会群体之间政治交往过程中实现的,而社会宪法秩序总是各种政治力量之间普遍让步或共识的表达。因此,出于社会理论原因,他们必须抵制权力理论的中心主义倾向。这样,诺伊曼、基希海默的私人资本主义理论,就不仅是一种经验知识,它还在很大程度上开辟了一条可靠的法西斯主义分析道路。霍耐特认为,与国家资本主义理论相比,私人资本主义理论这条分析道路更具有优越性,它运用相互竞争的利益群体之间的妥协来解释"极权统治"(totalitärer Herrschaft),至今仍然具有重要价值。

W. 本雅明(Walter Benjamin)的思维方式,只有很少几个地方与诺伊曼、基希海默的社会理论相联系。对W. 本雅明来说,社会阶级冲突不仅是社会文化分析的生动体验,而且是理论前提。不过,他的兴趣很少指向社会的社会学研究,而是指向当代的历史哲学诊断。在W. 本雅明思想星座中,犹太弥赛亚主义、历史唯物主义的社会历史观察、艺术与日常文化的微观分析交织在一起。然而,与社会研究所核心成员的冲突使他提出这个问题:现代大众文化新媒介有哪些社会文化影响?像阿多尔诺、霍克海默一样,W. 本雅明也把文化工业形成体验为自律的艺术作品的毁坏过程:艺术活动产品在很大程度上成为技术上可以

复制的，这样，它就失去了文化的“灵韵”（Aura）[①]。但是，与阿多尔诺完全否定文化工业不同，W. 本雅明对复制艺术是持肯定态度的。阿多尔诺在《论音乐的拜物教特性和听觉退化》（1938）中指出，随着新的复制技术而出现的大众艺术与“艺术的去艺术化”（Entkunstung der Kunst）没有什么不同；而 W. 本雅明认为，在作为复制技术的大众艺术中存在着集体感受新形式的可能性。由此看来，他们“从社会整合的不同构想出发，达到了对技术的大众文化的不同评价”[②]。W. 本雅明关于社会群体雕刻的想象力观念，一方面接受了克拉格斯（Ludwig Klages）人类学理论；另一方面接受了索雷尔神话构想。可是，在这两个理论要素外，他还使突出集体体验结构的社会交往形式意义的知识聚集在一起。当然，W. 本雅明是文化理论家而非严格意义上的社会理论家，那么，他在什么意义上超越了社会研究所核心成员的功能主义思维视阈呢？霍耐特提出了这样的疑问。

尽管 W. 本雅明并不怀疑社会阶级文化斗争本身决定着社会整合能力，但是，正如维尔默在《现代性与后现代性的辩证法》（1985）中所说，W. 本雅明对大众文化评价的动机不同于阿多尔诺，它在于美学政治化。霍耐特断定，W. 本雅明文化理论阐发的思想观念，如同诺伊曼、基希海默政治理论一样，也超越了早期批判理论的功能主义框架。因为在 W. 本雅明《体验的文化社会学》中，像在诺伊曼、基希海默《政治妥协理论》中一样，交往理论洞见具有优先地位。可是，他们中没有任何一个人为社会理论奠定基础，而且，他们的反功能主义要素没有成熟到能够对马克思主义传统的功能主义还原论进行明确批判的水平。

弗洛姆思想中的交往理论洞见，不是出现在宏观社会学领域，而是

① “Aura”概念最早出现在 W. 本雅明《摄影小史》（1931）中，国内已有几种译法：除“灵韵”外，还有“光韵”、“光晕”、“韵味”、“氛围”等。这个概念的含义非常模糊，它是指“在一定距离外但感觉上如此贴近之物的独一无二的显现”，大致包括四层含义：（1）距离感，具有不可接近性；（2）历史感，具有独一无二性；（3）模糊性，只可意会不可言传；（4）神秘性，具有膜拜价值。这一解释详见［德］W. 本雅明：《机械复制时代的艺术作品》，王才勇译，中国城市出版社，2002 年，第 13 页。

② A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 51.

出现在微观社会学领域，或者说，弗洛姆以新弗洛伊德主义为出发点的社会心理学重释，已经超越了功能主义思维视阈。作为社会心理学重释的结果，《逃避自由》(1941)在已经根本变化了的心理分析框架中，研究了市民性格结构特征的形成。一般说来，对弗洛伊德心理分析本能理论的修正是弗洛姆新观点的核心。弗洛伊德(Sigmund Freud)假定，人的本能结构是固定的、以力比多为中心的；弗洛姆假定，人的本性是可以塑造的，人的本能构成人的生活需要：除自我保护本能外，还有社会本能。这两种基本本能构成了社会化过程中作为本性基质的潜能。在社会整合媒介中，内在本性就被形塑为历史上独一无二的性格结构特征。弗洛姆用这个基本思想与封闭的功能主义区分开来，尽管他保留了早期研究中的"环境论"(Milieutheorie)基本取向，把性格发展视为个体潜能对存在于不同阶层社会文化水平中的行为命令的动力学适应。由于弗洛姆现在把社会化过程总体上理解为交往的个体化过程，这样他就不能假定每个社会影响与期待完全不中断地积淀在个性格结构中；毋宁说，只有借助根据个性格结构而设置的、在主体自律基础上的媒介，社会行为要求才能长期发挥作用。因此，自我发展原则上是在不断增长的个体化与不断增长的社会化交织中实现的。在社会研究所内部，弗洛姆这个具有文化主义倾向的社会化理论，遭到了阿多尔诺、马尔库塞的批评。在《弗洛伊德理论与法西斯主义宣传模式》(1951)中，阿多尔诺从性本能与死亡本能二元对立出发，反对弗洛姆对弗洛伊德力比多理论的放弃；在《爱欲与文明》中，马尔库塞试图从力比多理论中阐发出美学革命潜能，主张用本能革命拯救已经丧失的革命信念。就如 M. 杰伊所说，从此以后，社会研究所的核心成员，出于个人原因而放弃了弗洛姆。可见，对于心理分析与批判理论关系来说，关于弗洛伊德本能理论地位与内容的争论具有核心意义。

然而，社会研究所外围人员的交往理论洞见始终处于核心成员历史哲学模型的阴影下。所以，他们对克服马克思主义传统的功能主义还原论，对批判理论进一步发展就没有产生什么真正影响。1950 年，社会研究所在法兰克福重建后，尽管霍克海默、阿多尔诺并没有使批判理论的经验前提发生本质变化，但是他们的研究工作并未延续 20 世纪

30～40年代社会哲学的自我理解，而且与马尔库塞在美国继续原来的努力不再有内部联系。因此可以说，从这时起，法兰克福学派作为一体的、哲学统一的学派关系就解体了。霍耐特断定，马克思主义革命信心的瓦解是第二次世界大战以后社会研究所的关键体验，阿多尔诺、马尔库塞最终把这个历史事实解释为在资本主义制度框架内工业整合的结果。这样，国家资本主义理论的中心前提就成为战后资本主义分析的一般框架，"总体管理世界"观念、"单向度社会"（eindimensionale Gesellschaft）构想被描述为社会哲学研究统一的基准点。就是说，"总体管理世界"观念是贯穿早期批判理论文化批判研究的主导线索。不过，对于批判理论方案来说，霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞从一致的当代诊断中得出了不同的结论：在霍克海默思想中，潜藏着一开始就伴随他的来自叔本华（Authur Schopenhauer）的悲观主义，直至否定神学观点；阿多尔诺受概念思维自我批判的驱动，在艺术作品中保留了"模仿合理性"（mimetische Rationalität）观念，并试图通过美学救赎抵偿已经丧失了的革命信心；只有马尔库塞对悲观主义时代诊断的反应是用爱欲本能（erotische Antrieb）拯救已经丧失了的革命信念。正如哈贝马斯所说，审美乌托邦一直是马尔库塞探讨的关键，后期马尔库塞重复了席勒有关生活直接审美化的警告。这种警告在席勒那里隐藏着这样一种观念，即科学、道德和艺术等文化价值领域都有本身固有的规律，这一点后来被拉斯克和韦伯大力张扬。当然，"在这三个开端的所有差异中保留了历史哲学背景下共同的目标设置，历史发展被解释为在时代封闭的社会支配体系中实现的技术合理化过程"[①]。

自20世纪70年代以来，弗里德堡领导下的社会研究所几乎完全集中在工业社会学方案中。但是，经验研究方案几乎没有公分母（由此可以看出，霍耐特对弗里德堡经验研究方法的强烈不满，这也为他2001年执掌社会研究所之后，迅速改变研究方向埋下了伏笔）。

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 58.

第三节

社会性缺失：早期批判理论的理论困境

对早期批判理论进行反思与批判，似乎是后阿多尔诺批判理论家必须做的一件事情。像哈贝马斯一样，霍耐特也试图通过"理论史的澄清"揭示早期批判理论的困境；不过，他们对于早期批判理论困境的诊断，以及克服这些困境的途径是不同的。哈贝马斯求助于交往理论与话语理论，霍耐特则求助于承认理论。这个问题，到后面再加以讨论，现在先阐述霍耐特对早期批判理论困境的揭示。

一、霍克海默早期批判理论的社会学匮乏

在这里，"霍克海默早期批判理论"是从狭义来说的：从历史跨度看，主要是指第一阶段批判理论，即 1930～1940 年期间霍克海默对批判理论的建构与阐发；从逻辑角度看，主要是指霍克海默的早期文献，尤其是《传统理论与批判理论》这个纲领性文献中的社会批判理论。

无疑，在题为《社会哲学的现状与社会研究所的任务》(1931)的就职演说中，霍克海默就构思了批判理论研究计划，并提出社会哲学的任务是在哲学的当代诊断与具体科学实践的不断融合中，跨学科研究后自由资本主义危机的结构条件与行为后果。《历史与心理学》(1932)一文则使原初设想的社会哲学任务得以拓展并具体化，并提出了对黑

格尔历史哲学进行唯物主义重释的历史哲学模型。在这个模型中，具体科学被整合到一定的理论结构中去。不过，依霍耐特之见，这个模型只注重生产劳动维度，而忽视社会斗争维度，即使在生产劳动中，支配自然、保护自我是唯一的维度。这样，霍克海默就把社会生活过程与自然冲突过程相提并论。“这个狭义的历史哲学模型，作为霍克海默早期批判理论一定的组成部分，就形成了跨学科社会理论大厦的理论基础”[①]。在《传统理论与批判理论》中，霍克海默不仅第一次提出“批判理论”(kritische Theorie)概念，强调它“不是在唯心主义的纯粹理性批判意义上使用的，而是在政治经济学的辩证批判意义上使用的”，而且确定了批判理论的基本纲领，并试图在批判理论与传统理论对立的基础上，描述批判理论的理论要求与政治价值。

通过对青年马克思回忆的方式，霍克海默对传统理论进行了清算。他认为，迄今为止以支配自然为目标的生产过程带来了历史进步，但是人类行为主体并不知道他们具有的结构性贡献，这个无意识性仅仅在传统理论的自我理解中继续着。作为传统理论的现代自然科学很少知道，人类到底如何认识自身历史形成的生产能力。现代自然科学最后获得了肯定社会的功能，即合理支配自然的功能。因此，霍克海默试图在历史哲学解释框架中澄清传统理论的自我误解：生产力不断发展，合理支配自然，进步保证的潜能，等等。为了澄清历史哲学模型的结构，霍克海默利用了康德知识论模型，或者说，为了直观地展示历史哲学思维历程，他将尚未意识到的劳动综合成就与康德知识论先验自我综合成就进行了类比，不过这种类比只是历史唯心主义的随意虚构。在这里，霍克海默直接借助马克思早期著作中资本主义批判的异化劳动模型，把文明历史过程理解为人类支配自然的逐步完成。霍耐特认为，这是对生产力与生产关系之间矛盾解释模型的修正，霍克海默试图把它确定为批判理论的基础。在对传统理论，尤其是对实证主义批判的过程中，霍克海默描述了批判理论的基本特征：(1)从理论基础看，它奠

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 28.

基于政治经济学批判而非仅仅是科学方法论;(2)从理论性质看,它是批判主义而非顺从主义;(3)从理论目标看,它追求社会公正合理而非仅仅追求知识增长。易言之,批判理论的特征是:否定的、批判的,而非肯定的、顺从的;以社会本身为研究对象,而非以自然为研究对象;跨学科研究,而非单一学科研究。因此,正如前面所说,批判的社会理论立足于三个分支学科的基础上:政治经济学、社会心理学、文化理论。

对霍克海默来说,具有社会科学基础地位的具体科学就是政治经济学。在这里,他把马克思的资本分析范畴视为社会科学核心概念。在这个概念中,人类在支配自然的过程中获得了从马克思经济学中产生的资本形式的规定性,因为在理论上它包含着资本主义社会系统发展的自我保护程度和组织形式。霍克海默意识到,马克思经济学理论必须随着研究对象的变化而历史地变化。这样,20 世纪 30 年代的霍克海默,就站在国民经济学家波洛克的立场上提出,政治经济学的任务在于研究从资本集中过程中产生出来的资本主义计划经济组织化趋向;不过,他把生产方式的后自由主义发展阶段作为研究主题。当然,霍克海默反对在以政治经济学为前提的解释模型中过度使用历史理论,认为经济结构特征的内在心理方面,必须通过社会心理学来解释。就是说,以功利主义为取向的普通心理学的合理化行为模型,必须被以人的本能可塑性、可延期性为出发点的社会心理学所代替。他强调,人类行为的产生,是根据个体独特的性格结构特征来承认和确证的。资本主义的自然支配过程,与个体需要的社会化过程是交织在一起的。于是,霍克海默就把社会心理分析安置在批判理论跨学科研究的结构中。这样,在历史哲学生产劳动模型外,又出现了第二个解释模型,即社会心理学分析模型。前面说过,这个模型的提出得益于早期弗洛姆。在《关于社会心理学分析的方法与任务》(1932)一文中,弗洛姆接受了弗洛伊德两个思想:人的性格结构是性心理发展到一定阶段的固定行为特征构成的;人的个体特征是儿童性欲实现的舞台。这两个思想汇聚在一起就产生了弗洛姆社会心理学思想。在该文中,弗洛姆还把社会心理学与特殊阶层的人格结构区分开来。但是,到"权威与家庭"研究中,"施虐—受虐"构想却以特殊阶层的人格结构为基础。当然,弗

洛姆也对弗洛伊德心理分析理论进行了修正,他把心理分析人格理论的基本观念与社会理论的基本观念交织在一起。不过,在弗洛姆社会心理学与波洛克资本主义分析之间出现了短路。鉴于此,霍克海默就用社会再生产的第三个维度,即文化维度来接通个体本能社会化与内容广泛的生产劳动系统这两个领域。文化概念至少具有三种用法:

第一,文化概念的第一种用法,如同在英国文化史研究与亚社会学,以及德国社会学中所使用的那样,在于它划定了社会行为的一个领域,在其中,社会群体获得了在日常生活制度中被加以对象化、并以符号表达形式流传下来的共同价值取向。在社会行为媒介中,霍克海默借助这种文化概念得到的社会再生产维度,不仅从认知角度而且从规范角度看,它的生产与保证都是理所当然的。这样,"霍克海默就又退回到历史哲学的概念还原主义中去了"①。

第二,在霍克海默以跨学科研究方案为基础的范畴框架中,文化概念的第二种用法是引领方向:这个生产过程不仅在当代直接形态中,如在劳动本身中经历的那样,而且在相对稳定的、只能缓慢变化的制度,如家庭、学校、教会、艺术形态中同时保存下来。这样,霍克海默就从行为理论的文化概念转变为制度理论的文化设施概念,即从文化行为规范取向的合作生产模式转变为教育设施、文化制度的社会化功能。因此,即使他严格强调文化设施的自身动力学,也仍然不是行为理论文化概念,而是制度理论文化概念接近了马克思主义文化上层建筑这个关键概念。

第三,文化概念的第三种用法,是指阿多尔诺、洛文塔尔的文化产品概念。阿多尔诺音乐社会学以及洛文塔尔文学社会学,提出了分析经济发展过程与人的潜能中介的任务。他们以对艺术产品社会内涵的意识形态批判,代替了霍克海默跨学科研究方案中的文化理论。从行为理论的文化概念到制度化的文化概念,再到艺术理论的文化概念的转变,预示着早期批判理论历史哲学的转向。

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 34.

霍克海默曾经断言,历史内在发展方向的意识就是批判理论本身。霍耐特分析说,在历史哲学框架中,霍克海默这个思想乍看起来是有说服力的:如果人类历史过程整体上能够被理解为支配自然的阶段性完成过程,那么,每个社会(其组织状况限制了或不能完全利用基于生产力上的自由可能性)都能够被描述为仅仅部分是现实理性状态。"与内外支配自然相一致的"完满理性,只有通过自由决断才能得出这种知识,因为它似乎存在于人类支配自然的进步发展中。可是,为什么一个批判理论应该分成两个部分,即为什么作为劳动过程的智力延伸应该与能够承担现存社会批判的其他方法论结构区分开来?对这个问题论证的逻辑是不清楚的。这说明霍克海默批判理论存在方法论缺陷,他本人也意识到自己的批判理论只是有助于理论活动,而缺乏实用的特征。这是由于他把所有社会实践都还原为生产劳动,而忽视社会行为其他维度,从而陷入了困境:从理论上看,霍克海默依赖于前科学的解放状态,但是,这种状态存在与否却得不到经验上的证明。

当然,霍克海默并非完全认同马克思主义传统的历史哲学。他是"处于马克思主义生产劳动模型与个体本能社会化模型没有把握的第三种理论模型中,借助这种模型,霍克海默就能够阐发文化行为或社会斗争结构"①。在20世纪30年代初的文本中,霍克海默固守只注重生产劳动而忽视社会斗争维度的狭义历史哲学模型,但到《传统理论与批判理论》中,他对马克思主义传统的历史哲学模型进行了两次修正:(1)对"生产力与生产关系之间的矛盾解释模型"进行了不充分修正:霍克海默把文明历史过程理解为人类支配自然的逐步完成。于是,他就把对自身历史力量的无知与对自然的成功利用区分开来。这样,他就与马克思主义传统的历史哲学拉开了一定距离。(2)对"批判理论的社会结构关系"进行了第二个解释:批判理论被解释为实践批判活动的科学对象化形式。在这里,霍克海默用20世纪20年代"左派黑格尔主义"概念描述主体自我意识是划时代变革的潜能。易言之,他重

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1989, S. 38.

复了柯尔施(Karl Korsch)"历史唯物主义必须能够运用于自身"的形式,认为社会发展对理论结构的影响属于它自身的学习性存在。霍耐特认为,这个理论在某种程度上或许是支配自然的文明过程的非独立表达形式。"批判理论无疑是植根于社会斗争维度而非人类支配自然维度"这个描述,戏剧性地消除了存在于知识论规定与以此为基础的历史哲学之间的误解。在历史哲学层面上,人类社会形成与发展被追溯到人类支配自然的过程,这是一种进步过程的自然主义;在批判理论方法论自我反思层面上,这个解释模型考虑到了实践批判活动维度,认为社会文化发展同时在社会生产与社会斗争的平台上运动。然而,社会斗争不同于征服自然的生产劳动。

诚然,在早期文本中霍克海默就说过,人们努力追寻的社会斗争就是对文化行为充满冲突的敌对行为。这样,社会斗争就被理解为日常生活批判的合作组织。霍耐特分析道,这说明霍克海默已经注意到日常生活批判维度,但从总体上看,霍克海默社会理论框架从一开始就系统省略了道德信念,以及独立于规范取向而形成的社会行为维度。因为在社会理论层面上,他只是系统考虑了社会实践的工具形式,这样就必然把社会主体在交往过程中形成的共同行为取向,以及创造性日常生活实践维度排除在视野外。即使在《传统理论与批判理论》中,他也没有对劳动活动与实践批判活动,即生产劳动与批判行为进行足够的区分,而且也没有进一步解释实践批判活动的特殊结构。相反,这个直接关涉社会斗争维度的论证,在历史哲学框架中没有系统的空间。这样,霍克海默就不可避免地重复青年马克思的理论困境,陷入功能主义还原论不能自拔,也阻碍他把社会实践行为理解为社会斗争与社会冲突的组成部分。或者说,由于他从整体上把文明历史理解为人类支配自然的过程而接受生产劳动概念,从而简单排挤社会斗争概念。因而,在霍克海默批判理论学科结构中,社会学只获得从属学科地位。总之,霍克海默并不想努力阐发社会学的基础——韦伯、米德试图给予社会学以独立学科形态,这对霍克海默来说是完全陌生的。这样,在霍克海

默跨学科研究方案中,最终出现了"社会学的匮乏"[1]。于是,20世纪30年代初社会研究所坚持的"政治上的超党派性",事实上就变成了"政治上的荒谬"。正如杜比尔所说,一方面,毫无疑问,在资本主义条件下,指向政治实践的批判理论只有在社会雇佣劳动阶级,即无产者那里才能找到其接受者。就是说,只有无产阶级才出于社会结构原因,准备了理论的启蒙与政治的根本变革;另一方面,在民族社会主义夺取政权与斯大林共产主义双重体验压迫下,人们越来越怀疑,在变化了的后自由资本主义条件下,无产者是否还能够通过事实上的被压迫经历与危机体验,传播与马克思主义革命构想联系在一起的不断现实化变革潜能的希望?[2]

二、自然支配批判与《启蒙辩证法》

在《启蒙辩证法》历史哲学框架中,社会支配理论存在三种构想:(1)自然支配理论构想;(2)个体自我保护理论构想;(3)社会劳动分工理论构想。不过,自然支配批判占据主导地位。

自《启蒙辩证法》问世以来,人们对其褒贬不一。《启蒙辩证法》既为霍克海默、阿多尔诺带来了声誉,同时也引起了强烈指责。褒扬者认为它是法兰克福学派史上的重要里程碑,对此霍耐特高度认同。他指出,显而易见,《启蒙辩证法》属于经典著作,至今仍然没有失去现实意义。在这部著作被接受的过程中,出现了两种典型的贬抑态度:一是把它视为启示论的社会批判;二是仅仅把它看做诗化的艺术作品。前者把批判的社会理论等同于保守的文化批判,即不承认阿多尔诺与斯宾格勒之间的差异;后者把批判的社会理论等同于阐发世界的艺术,即不承认阿多尔诺与贝克特(Samauel Beckett)之间的差异。这样,在实践序列的社会批判领域,就找不到《启蒙辩证法》的位置。尽管对于《启

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989,S. 26.

② H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1978,S. 36ff.

蒙辩证法》有各种不同的质疑,但最普遍的质疑是:启蒙批判在理论上缺乏合法性论证;在政治上有陷入精英主义的危险。此外还有一个经常的质疑是,超验标准的应用被迫保留了把社会批判为异化的、外在的视角,与此相应,这种社会批判形式必然导致极权的结论:愚蠢的启示论或末世论历史解释。然而,无可争议的是,这种社会批判形式在今天是否仍然具有意义,其标准并不在于"内在的"善或正义观念,而在于"外在的"价值观念。因此,霍耐特不同意沃尔珀(Galvana della Volpe)的说法:《启蒙辩证法》与后期浪漫派的作品没有什么不同。因为在他看来,尽管《启蒙辩证法》采取了文化批判传统路线,甚至与受生命哲学影响的克拉格斯、塞德勒(Alfred Seidel)的文化批判令人惊奇的一致:"生活被分裂为精神及对象"是人自我异化的原动力,但是,这个论证形成于美学人格模型寄居其中的同一哲学思维视阈,一方面它与德国早期浪漫派划清了界限;另一方面它与生命哲学划清了界限。如此说来,尽管《启蒙辩证法》经常使用隐喻,如奥德赛神话中的"悲剧英雄"以及女妖塞壬的诱惑,使用交错配列修辞手法,采用夸张的美学手段,然而《启蒙辩证法》并不是纯粹的文化批判或者虚构的文学作品,而是一种开放的社会批判,在这种开放的社会批判形式中贯穿着病理学诊断。简言之,《启蒙辩证法》体现的是一种批判的社会理论。

维尔默曾经说过,《启蒙辩证法》的独特之处不仅在于其令人豁然开朗的写作风格,更多的不寻常之处还在于它试图把两个互不相容的哲学传统融合在一起:一是从尼采直到克拉格斯的启蒙理性批判传统;二是从黑格尔、马克思、韦伯一直延续到青年卢卡奇的资本主义批判传统[①]。霍耐特也说,从内容上看,《启蒙辩证法》并没有什么特别之处,关键在于理论手段。因为《启蒙辩证法》的原始材料是从荷马史诗《奥德赛》、萨德(Sade)短篇小说、康德和尼采论文等文学、哲学著作的研究中获得的。在《启蒙辩证法》中,霍克海默、阿多尔诺是从精神史的间接证据即自然史出发,而非从社会史的源泉出发重构欧洲文明过程,

① [德]维尔默:《论现代与后现代的辩证法》,钦文译,商务印书馆,2003年,第7页。

或者说,他们是从人与自然的关系,而非从人与人的关系角度考察西方文明史。

《启蒙辩证法》“试图给予可逆的人类历史的历史哲学体验以非系统的形态”①,霍耐特这样认为。因为在这里,霍克海默、阿多尔诺无奈地承认:事实上,人们比以前更少地知道,为什么人不是进入真正人的状态,反而深深陷入了新的野蛮状态?很明显,这已经超出了资本主义文明批判范畴,而进入到文明本身的反思和批判中。当然,他们并不完全否定启蒙理性,也不认为人们有可能退回到田园诗般的过去。他们只是对工业文明的消极后果感到惊恐,并由此展开了对工业文明的悲观主义反思和批判,从而拉开了法兰克福学派浪漫主义文明批判的序幕。在他们看来,人试图利用工具支配自然的野蛮态度是文明危机的总根源。易言之,启蒙的原罪不仅在于它把人和自然分开来,还在于它把人的内部自然和外部自然分开来,并把自然仅仅视为一个可供支配和占有的对象。但是,人最初从自然中分离出来,以及后来对自然日益扩大的占有和日益加强的支配,却导致了自然对人的报复,人也为此付出了沉重代价。“就这种支配而言,不仅为人与他所支配的对象相异化付出了代价,而且随着精神的物化,人与人之间的关系本身,甚至个体与其自身的关系也被神化。个体就被聚集为(事实上他期望成为的)习惯性反应和功能方式的结合点。泛灵论(der Animismus)使事物心灵化,而工业主义却使人的灵魂物化”②。如此一来,启蒙理性的发展不仅使人类支配了自然,把自然变成人占有的对象,破坏了人与自然的关系,而且奴役了人本身,使人与人之间出现了疏离,从而破坏了人与人的关系,并把人变成一个个彼此分离的社会原子,使人的精神物化,把人变成了没有灵性的物。可见,依照《启蒙辩证法》理论逻辑,马克思所说的生产力发展与人类文明发展过程,不过是启蒙理性走向自我毁灭的过程。

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1989, S. 49.

② M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. : Fischer1988, S. 34.

如前所说，尽管《启蒙辩证法》标志着早期批判理论悲观主义历史哲学转向的真正完成，但从思维框架看，它与20世纪30年代跨学科研究方案并没有什么不同，《启蒙辩证法》仍然是由历史哲学框架规定的。因为在这里，霍克海默、阿多尔诺仍然根据主体工具性支配客体的模型思考所有社会行为过程。这样，人利用工具支配自然就成为他们支配理论的出发点，自然支配批判则成为他们支配理论的核心。自然支配批判的基本概念就是启蒙理性，即工具理性或工具合理性，用这个概念可以解释文明退化过程的根源和动力。从此以后，被限制在对象化思维中的工具合理性范畴，就成为霍克海默、阿多尔诺批判理论的关键概念。在对马克思资本分析普遍化过程中获得的这个合理性范畴，应该允许人们不仅把市民资本主义社会，而且把整个文明过程都看做不断增长着的物化过程。实际上，从青年卢卡奇到莱特勒（Alfred Sohn－Rethel）的马克思主义资本分析传统中，市民社会意识形式是从商品交换的抽象强制中产生出来的：行为主体在其需要与感受的相互观察中被视为物；在《启蒙辩证法》视阈中，商品交换只是历史发展的工具合理性行为特征。在这里，商品交换起到社会媒介作用，它将人面对外部自然进行原始自我保护过程中所形成的合理性延伸到社会中。霍耐特由此断定，霍克海默、阿多尔诺人类学论证与盖伦哲学人类学分析有亲缘关系；对《启蒙辩证法》来说，自然支配批判不过是人工具性改造自然过程的文明复杂现象历史哲学阐释的初始阶段；可逆的人类发生学的主导动机才是《启蒙辩证法》的真正主题：它分析的是社会自我保护与人的自我否定的可疑交织过程。

当然，在《启蒙辩证法》社会支配理论构想中，除占据主导地位的自然支配理论构想外，还有个体自我保护理论构想，或曰美学人格模型，这是社会支配理论的第二个构想。在霍耐特看来，《启蒙辩证法》历史哲学构想的全部论证过程，显示出霍克海默、阿多尔诺思想不同寻常的乌托邦要素：它阐发了从人的精神与自然环境非支配关系中产生的非强制性自我认同的规定性，认为人的认同能力形成原则上应该被视为主体独立于自然实在的形成过程。因此，“自主的自我”（das autonome Ich）就仅仅是在承认关系中被承认的独特性，而自我认同的

美学概念则使个体认同形成独立于其他主体的社会承认。霍耐特断定，如果自然的工具性对象化被人们从自我认同的美学模型视角来观察的话，霍克海默、阿多尔诺命题产生的结论就只能这样来表述。这样，他们就看到了人类自我否定的文明过程的本能动力学方面。在美学人格模型中，人的自由解放与自然的和解是联系在一起的。因为人类主体系统地扩大他们对外部自然的工具性支配，同时他们必须像对待外部自然那样来对待内部自然，从而他们的内部本性就逐渐消失。所以，人类支配自然的进步过程同时也是人与其真正本性越来越强烈异化的退化过程。就是说，人类在支配内外自然的过程中逐步走向异化。只有克服异化、实现人与内外自然的和解，才能实现人的自由解放。不过，"这种不是引向人对外部自然的关系，而是引向主体间性关系组织模式的解释，对霍克海默、阿多尔诺改造的历史哲学的中心论据来说是第二位的"[①]。

指向社会内部支配关系的社会劳动分工理论，是社会支配理论的第三个构想。这个构想既不把社会劳动的不平等分工解释为与社会自然支配一起出现的功能要求，又不把它解释为通过放弃许多产品的社会管理而出现的分工难题，而是把它解释为在文明原初过程出现的集体连续获得特权的行为。如施穆克(Joseph Schmucker)所阐释的，对阿多尔诺来说，"特权"(Privilegs)范畴通常被描述为社会支配构想的关键，它应该确定寓居于所有社会劳动不平等分工中的非法暴力行为。霍耐特认为借助特权范畴提供的主导线索，就可以建构通向《启蒙辩证法》社会劳动分工理论的桥梁。但是，对于稳定的社会支配来说，如果将特权解释为"等级的任意行为"(archaische Willkürakt)，那是非常粗略的。一方面，在《启蒙辩证法》中霍克海默、阿多尔诺主要根据社会支配理论的兴趣，研究了精神劳动与体力劳动被迫分离的社会化伴生现象：随着社会特权阶层的形成，被压迫阶级也必然形成；随着社会分裂为阶级，社会主体也就失去了统一性。因此，他们主要用人的精神

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 50.

与自然现实相对抗的历史哲学两极模型解释文明历史发展的动力。除此之外，他们又补充了第三个维度：社会冲突维度。然而，这个内在修正是很不完善的，它只不过是从个体主体扩展为集体主体而已。另一方面，霍克海默、阿多尔诺以一定方式把历史哲学中社会支配理论的粗糙假说嵌入到《启蒙辩证法》主导动机中。他们认为，为了能够使暴力赋予的强制转变为持续的劳动设施，社会被压迫阶级必须进一步习惯自然赋予人的盲目规律。在这里，他们保留了这个思辨思想：社会特权阶层对社会劳动阶级的支配，被解释为人类支配自然在社会内部的延续。因此，社会支配概念与自然支配概念是相适应的。

由此可见，在《启蒙辩证法》历史哲学框架中，霍克海默、阿多尔诺把文明史解释为人类支配自然、社会阶级统治、个体本能控制的必然的螺旋过程。但由于自然支配理论占据主导地位，所以他们把文明历史过程化约为人类对自然支配维度。“霍克海默、阿多尔诺把人类工具性支配自然的过程视为历史哲学的原初兴趣，这种兴趣如此稳固，以至于他们根据这个模型理解社会内部支配的作用方式”[①]。本来，他们有可能从三个维度考察社会行为过程，即社会劳动（社会生产、生产劳动）、社会支配（社会冲突、社会斗争）、个体社会化（个体人格形成、个性形成），然而，由于《启蒙辩证法》简单地将人类文明过程视为整体上是由以自然支配行为为基础的工具合理性支配的，对文明发展其他维度的拒绝就成为《启蒙辩证法》的必然结果。如此一来，霍克海默、阿多尔诺就只注重生产劳动维度，至于社会行为其他维度，如社会冲突维度，在他们那里是间接的、粗略的。这样，他们就被迫使批判理论从经验社会科学的包围中摆脱出来，回到唯一的哲学回答。霍耐特批评道，如果说《启蒙辩证法》历史哲学框架被理解为形而上学结构（借此应该能够建构人的本性的病态偏离）；那么它只能被描述为社会批判的非法形式。如果考虑到（霍克海默、阿多尔诺人类学的形而上学必然失败与之一致的）较高反思程度，那么这个理解本身就是特别没有说服

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 65.

力的。因此,为了使社会批判的新视野精致化,倒不如把历史哲学结构理解为开放的社会批判必须使用的雄辩的诗化手段。尽管《启蒙辩证法》涉及到权力、暴力、特权等概念,但是,霍克海默、阿多尔诺根本没有提出作为社会科学主题的"结构性权力"概念。

三、后期阿多尔诺社会理论与社会性

所谓"后期阿多尔诺社会理论",从历史跨度看,是指20世纪50~60年代阿多尔诺对发达资本主义国家进行的批判性时代诊断;从逻辑角度看,是指《启蒙辩证法》之后阿多尔诺批判理论。

20世纪50年代初,阿多尔诺与霍克海默一起将社会研究所从美国搬回德国后,尽管他们理论的经验注意力从国家组织的直接强制延伸到制度策略的间接强制,但是《启蒙辩证法》历史哲学框架还是保留了下来。《启蒙辩证法》标志着早期批判理论的结构转型,这既是指它从历史哲学乐观主义转向悲观主义,又是指它从后自由资本主义跨学科分析转向文明本身的哲学反思。在《启蒙辩证法》中,历史哲学构想主要服务于极权主义一般解释,以及对文明本身的批判性反思。在这里,霍克海默、阿多尔诺不仅从总体上把启蒙理性理解为支配自然和社会的工具,认为人首先借助工具支配外部自然,然后通过社会支配内部自然,而且系统建立起经验社会研究与历史哲学之间的差异,使批判理论摆脱了经验社会科学的包围并且勉强维持哲学的回答。他们预设了从批判理论到哲学的"否定性回归"之路,并把哲学视为批判理论的唯一反思形式。

当然,在战后资本主义变化了的条件下,尽管霍克海默、阿多尔诺仍然坚持自然支配批判的基本信念。但是,理论重心与思维方式都发生了变化:不仅提出了新的理论任务,而且提出了新的反思形式。后期阿多尔诺社会理论的主要任务就是对后自由资本主义进行批判性诊断,跨学科社会分析只是隶属于在否定哲学与否定美学之间摇摆的批判理论的辅助学科。《否定的辩证法》把《启蒙辩证法》粗略勾勒的概念思维批判进一步彻底化。在这里,阿多尔诺试图"通过概念而达到

对概念的超越”，即借助哲学分析手段证明哲学反思本身的内在可疑性。“可是关键在于”，霍耐特这样写道，“与《启蒙辩证法》历史哲学主题一起出现的困境并没有因此而得到解决，只是被推移了。即使哲学反思的自我批判也不能走出概念思维的视阈，因为它只能给出概念语言的确定性和中介性。哲学反思可以揭示工具理性批判的缺陷，但是却不能简单地摆脱它。所以，哲学反思不是摆脱而是有意识地将工具理性批判纳入到概念思维中去。”[1]这样，阿多尔诺就留下了三个未解决的问题：(1)在历史哲学结构前提下，应该如何把概念知识行为视为人类对自然野蛮支配的证据？(2)在历史哲学结构前提下，当批判理论只有借助概念知识才能揭示现实时，它如何能够获得关于现实的合法性陈述？(3)如果批判理论不放弃对本质知识的追求，那么它如何从工具合理性的思维强制中走出来？

对于最后一个关键问题，《启蒙辩证法》已经给出了一个回答，即在《犯罪理论》札记中，霍克海默、阿多尔诺通过对犯罪与艺术的比较，谈到非工具性接近现实的可能性。在他们看来，只要精致的艺术作品被描述为模仿事物的认知媒介，那么就能够获得关于现实的非概念认识。不过，这个比较似乎是很勉强的，因为它直接与犯罪的浪漫主义图景联系在一起。在历史哲学前提下，为什么还能够获得实体性洞见，而没有陷入概念思维批判的困境中？《启蒙辩证法》对这个问题的回答，在阿多尔诺后期批判理论中被删掉了。到《美学理论》(1970)中，阿多尔诺延续并拓展了自己早期艺术理论中把美学体验视为渴望实在卓越媒介的看法，进一步把艺术作品描述为模仿事态世界的人为形式，强调艺术作品的表现功能与管理理性的功能。这两种功能聚集在一起，就推动阿多尔诺赋予美学体验在批判理论中以主导地位，并把批判理论理解为艺术作品内在和解要求的反思形式。为了使批判理论与美学理论结合在一起，《美学理论》想满足破译艺术自身认知逻辑的功能。总之，在后期阿多尔诺社会理论中，“批判理论形态一筹莫展地徘徊于哲

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 76.

学反思与美学体验之间"[①]，而且在批判理论结构内部只为经验取向的社会分析研究留下了狭小的空间。

不过，在《社会学与经验研究》（1957）等文本中，阿多尔诺批判了德国当时占统治地位的经验社会学，强调批判理论与经验社会学之间的根本差别。同时，在批判理论框架内给社会科学提出的任务，是对后自由资本主义整合成就进行社会科学分析，尤其是对之进行意识形态与社会学批判。阿多尔诺从三个层面对后自由资本主义进行了批判性诊断：

第一个层面是后自由资本主义经济结构分析。霍耐特认为，阿多尔诺关于后自由资本主义批判性诊断的核心部分，即后自由资本主义经济结构分析，已经显示出概念模糊性与不确定性。因为在被视为《启蒙辩证法》附录的《阶级理论反思》（1942）中，阿多尔诺的历史哲学断言仍然坚持国家资本主义理论：文明循环过程在某种程度上结束于自由资本主义的终结。霍耐特断定，原本是对法西斯主义进行政治经济学分析而构想的模型有助于——随着西方向发达资本主义工业社会过渡，以及苏联新社会组织形式的形成，资本主义与后资本主义生产关系之间的阶级差别是否成为多余的？——这个问题的回答。在问题回答过程中，阿多尔诺开始是强调《启蒙辩证法》历史哲学支配理论所说的"悄悄的竞争"，到"后自由资本主义还是工业社会？"论争（1968）中，他又强调技术发展依赖于经济的框架条件。在此，阿多尔诺力图从历史哲学基本立场中解脱出来。但是，在对西方工业社会生产关系发展水平的描述中，他又重复了对法西斯主义分析的洞见，即国家资本主义主题。就是说，阿多尔诺又回到了国家资本主义理论构想。由此可见，波洛克国家资本主义理论对阿多尔诺有着根深蒂固的影响。正如前面所说，波洛克国家资本主义理论，原本只是对民族社会主义经济秩序进行具体科学分析而得到的理论成果，但是到霍克海默《极权国家》以及《启蒙辩证法》中，就被升格为后自由资本主义的分析手段。这样，国

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1989, S. 82.

家资本主义理论就成为战后资本主义分析的一般框架。

就后自由资本主义经济结构分析而言,阿多尔诺在后期著作中阐发的思想是根本的:随着向中心组织的资本主义过渡,社会必然失去内在社会性。因为仅仅在目前还没有被毁坏的市场领域中,社会行为媒介才是工具性的。这样,阿多尔诺就被迫把"总体管理世界"观念当做自己后期社会理论的基本预设。因此,对社会经济结构分析来说,阿多尔诺的核心断言是,伴随着向后自由资本主义过渡而出现的市场失灵,影响到有助于跨越经济结构行为与个体主体需要之间鸿沟的媒介。在后自由资本主义经济结构分析层面上,阿多尔诺相信以社会为中介的行为方式瓦解,认为"中介的终结"(End der Vermittlung)是最为紧迫的转向。这个形成于《启蒙辩证法》的观念,成为支配阿多尔诺20世纪60年代社会学著作的主题。它首先表明,阿多尔诺后自由资本主义经济结构分析,在多大程度上依赖于自由资本主义市场经济竞争观念。实际上,他关于后自由资本主义经济结构分析,是从自由资本主义社会内部关系的外部还原中得出的。固然,阿多尔诺对自由资本主义的看法深受唯心主义观点影响,并认为市场是资本主义社会中介的标准形态。但是,他省略了对自由资本主义社会内部结构的描述。然而,只有分析社会整合过程才能使后自由资本主义经济结构分析得到完善。为此,他转向了后自由资本主义批判性诊断的第二个层面。

第二个层面是文化工业操纵理论分析。阿多尔诺思想的基本出发点就在于这个假定:无限起作用的意识形态操纵工具与行政权力中心控制的大众传媒是一起成长的。这样,阿多尔诺后自由资本主义批判性诊断的第二部分,似乎就是大众文化批判理论。实际上,在《启蒙辩证法》"文化工业:作为大众欺骗的启蒙"(笔者曾经指认,这一部分更多地体现阿多尔诺的思想,正如《启蒙的概念》更多地体现霍克海默的思想一样[①])中,阿多尔诺就对作为意识控制手段的大众传媒的管理性应用进行了批判性揭示。在那里,他力图把文化工业与大众文化区分

① 王凤才:《追寻马克思——走进西方马克思主义》,山东大学出版社,2003年,第103页。

开来,目的是为了批判地、否定地对待文化工业。在阿多尔诺看来,文化工业并不是真正服务于大众的,而是为了大众消费而制作并在很大程度上决定着消费性质的那些文化产品,它或多或少是刻意炮制出来的。所以说,文化工业在本质上是一种“反文化”(Antikultur)。

在后期研究中,阿多尔诺毫不迟疑地对电影脚本进行了文化改写。如在《弗洛伊德理论与法西斯宣传模式》、《棱镜:文化批判与社会》(1955)、《音乐社会学导论》(1962)等文本中,他一方面批判广播、杂志、电影、电视等大众传媒;另一方面进一步批判流行音乐。这就是20世纪50~60年代阿多尔诺大众文化批判的两个主要领域。尽管在《文化工业再思考》(1963)一文中,阿多尔诺有限承认文化工业的作用,但他终生相信20世纪30~40年代传播开来的文化工业理论的经验说服力。阿多尔诺如此强烈地批判文化工业、大众传媒,一是与他的哲学基础、个人性格有关。崇尚思辨、思想深邃的阿多尔诺,与注重实证、思想肤浅的美国文化格格不入;具有浓郁精英主义气息、超凡脱俗的阿多尔诺,对浅薄流俗、功利实用的大众文化更是深恶痛绝。二是与他在美国体验到的大众传媒膨胀带来的负面影响有关。三是因为对W.本雅明《机械复制时代的艺术作品》中论及的大众文化现象的经验观察。不过与W.本雅明对文化革命的期望完全不同,阿多尔诺从美学“灵韵”的消失中看到的趋向是被动的、非反思的接受模式越来越强烈地逼迫着观众。霍耐特说,只有借助这个基本信念,阿多尔诺才能把文化工业理论视为研究社会整合机制的社会制度分析的基础。从大众传媒分析层面看,阿多尔诺使人注意到亚文化解释风格与知觉方式的迟钝,即合作解释成就与文化工业操纵的对立。但是,他必须解释,为什么社会成员不再拥有控制个体本能的力量?为了解释这个问题,他必须接受心理分析的“自我弱化”(Ich-Schwäche)理论。于是,阿多尔诺走向后自由资本主义批判性诊断的第三个层面。

第三个层面是“个性终结”的社会心理学诊断。无疑,“自我弱化”理论是弗洛伊德心理分析的重要理论。前面提及,早期弗洛姆以成人的“自我弱化”为前提的权威人格理论是批判理论的重要组成部分之一。霍克海默主持的“权威与家庭”大型研究项目,以及阿多尔诺等人

的权威人格研究，都与这个理论有密切联系。此外，米彻里希(Alexander Mitscherlich)《通往无父社会之路》(1963)、马尔库塞《心理分析的过时》(1965)都涉及到这个问题。

从战后阿多尔诺社会学出版物中也可以看出社会心理学的任务。例如，他在《个体与组织》一文中说道，随着后自由资本主义结构转型，市民的行为自主性也达到了顶点。在这里，通过市场价值波动校正人的个性的历史模型成为阿多尔诺社会心理学讨论的一般背景。《历史的界限》一文也谈到，与资本主义经济结构转型紧密相联的是个性弱化趋向。不过，该文的焦点集中在心理学与社会学理论形成的历史适当关系这个问题上。在有关弗洛伊德大众心理学的两个文献《修正的心理分析》与《关于社会学与心理学的关系》中，阿多尔诺谈到关于"自我弱化"的一般社会化条件。总之，阿多尔诺具有心理分析兴趣的大多数论文，在元理论论证间接立场上传达的信息是个体"自我缺失"机制。这种元理论论证与美国新弗洛伊德主义开启的社会心理学意识形态批判相对立。当然，如果"从阿多尔诺这些文献中得出内部心理过程'自我瓦解'图景，并非没有异议"[①]。因为尽管这个过程是家庭内部和社会化共同推动的结果，但他从文化工业理论中产生出来的后自由资本主义社会心理学已经接近这个观念：父亲权威的缺失为儿童通过行政管理权力直接社会化打开了空间。这样，在自我与个性形成过程中，社会权力的作用就不断加大；而自我的理智控制能力与道德控制能力就被否定。所以，超我的"去结构化"(Entstrukturierung)与认知性自我成就的弱化就是同一个内部心理过程的两个方面，是市场领域消解的两个社会化的较远后果，它们是使个体主体为充分利用支配设施的目的而牺牲自身组织的本能。于是，文化工业提供的集体自我理想就被固定下来，从而个体本能被从下到上嵌入到中心管理的统治秩序中去。由此看来，阿多尔诺与马尔库塞的信念有些不同：不是阐发冲突的动力学，仅仅是人的本能动力学就表现为后自由资本主义社会的"黏

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1989, S. 99.

合剂"。

依霍耐特之见,阿多尔诺社会心理学是令人惊奇的:一方面,他与弗洛姆或霍妮(Karen Horney)精神分析的修正主义严格对立,即把人的建立在自然本能基础之上的社会化能力排除在外;另一方面,他又否定人的内在本性的过剩本能。这是因为阿多尔诺追随霍克海默关于父权缺失内部心理影响的研究,并断言:在人为的大众自我接受中通向超我的外化。在《内在化的终结》中,J. 本雅明(Jessica Benjamin)把阿多尔诺社会心理学理论的内部模糊性追溯到其概念混乱,而概念混乱又是阿多尔诺所不允许的。因此,J. 本雅明指责阿多尔诺:一是没有考虑到(除父亲以外的)其他交往伙伴对儿童个性形成的作用,因此阻碍他适当估价社会互动维度对个体社会化的重要作用;二是没有考虑到社会交往专门媒介对个体社会化过程的影响。反过来,阿多尔诺终其一生都在批评任何修正心理分析的尝试,尤其是批评 J. 本雅明的对象关系理论。鉴于此,霍耐特指出,看来"内在化"(Internalisierung)概念的模糊性,已经深入到阿多尔诺社会心理学假说的矛盾中:它不能兼容人的本能与社会化关系这两个预设的解释,而且显示出阿多尔诺心理分析倾向的深层不足。换言之,阿多尔诺社会心理分析陷入的困境是,如果他在内在化概念中把良知形成过程与智力获得过程堆放在一起的话,那么作为自我认同构想的结果,个体认同的获得就只能表现为社会支配自然的内部心理延伸。对阿多尔诺来说,压制、强制、驯服、操纵等概念,统统标志着主体通过工具活动对事物或身体产生影响。从这里可以看出,阿多尔诺批判理论与福柯权力理论的分歧具有内在一致性,因为对于他们来说,社会合理化就意味着对人的身体施加暴力(关于这一点,下一节会详细分析)。

综上所述,经济再生产、行政管理控制、个体心理整合是阿多尔诺后自由资本主义时代诊断的三个层面,而"总体管理世界"、"个性终结"观念就构成这个批判性诊断的核心。不过,阿多尔诺用支配概念对所有这三个层面进行了修正。由此出发,他把后自由资本主义整合方式描述为单向社会支配关系,并认为后自由资本主义的统一仅仅产生于经济运行官僚计划与大众忠诚操纵性生产的相互作用。他一直相

信，行政管理手段是直接和间接的强制。然而，后期阿多尔诺社会理论淡忘了后自由资本主义不同形式之间的差异。所以，阿多尔诺后自由资本主义批判性诊断，不仅具有以偏概全之嫌，而且具有独断论色彩；他一生如此坚持自然支配构想，以致后自由资本主义社会整合方式分析陷入社会理论的还原主义；最后，在经济再生产独立系统与个体社会化领域之间起基础作用的社会行为层面上，再也看不到社会性维度了。就是说，阿多尔诺把社会性最终排斥在批判理论的社会分析之外，"后期阿多尔诺物化批判极端化……社会理论基础被抽走了"[①]。

第四节

告别劳动范式：早期批判理论困境的解决

如上所说，早期批判理论总体上一直处于自然支配批判的历史哲学框架中，受制于马克思主义传统的生产劳动范式，因而陷入功能主义还原论与社会性缺失的困境。但是，从阿多尔诺否定主义批判理论中衍生出来的两种倾向，即福柯否定主义社会理论与哈贝马斯反否定主义社会理论，分别摆脱了早期批判理论历史哲学框架，并共同告别了生产劳动范式，克服了功能主义还原论，从而迈出了克服早期批判理论困境的关键一步。通过对福柯权力理论与哈贝马斯交往理论的反思与重

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 93.

的奠基功能转变为社会过程,那么福柯就能看出其理论错误;为了逃脱历史哲学构想的形而上学陷阱,福柯必须防止新构想的基本概念中有传统反思哲学的杂音。当单数的历史主体为复数的历史活动者所代替时,就为福柯开辟了一条与消除主体概念相对应的道路。所以说,福柯"不是怀疑反思哲学的垄断性,而是根本嘲弄以此为基础的思维模型。这个极端结论,对福柯谱系学社会分析的意图来说具有决定性意义。但是,只有当其历史哲学批判的最后一步成为可以理解的时候,这个决定性意义才能显露出来"①。

当然,知识考古学作为观念史领域的谱系学,它的中心动机似乎是为与"文献"(Documents)范畴相对立的"文物"(Monuments)范畴提供证明的符号学起源问题。《知识考古学》的最高目标就是揭示文化知识理论的范畴框架。在这里,福柯把社会世界认知秩序理解为无主体的符号体系的产物,理解为历史事件;把对象理解为解释学上不可解释的客观给予的文本语境。但他并没有注意到文献解释学阐释与反思哲学历史观察之间的差异,尽管这个差异对其理论要求来说是重要的。霍耐特肯定,话语概念是福柯考古学疏远了的观念史的真正主题,这一点通过福柯对语词、语族、句子、命题的解释就可以看出。"话语"(Diskurs)概念从一开始就被视为福柯社会分析的理论成就,它不仅被接纳为更新批判理论的最合适手段,而且为他拟就独立的理论构想提供了动力。在福柯看来,话语概念不是产生于语言使用的内在规则,而是产生于客观对象关系。在他那里,话语概念至少有两种不同解释:(1)话语是一种具有支配功能的社会媒介,是语言支配现实的工具。在《知识考古学》中,他试图根据经济学思维模型理解话语,认为话语像货币一样是一种稀缺资源,人们为了占有这种灵活的社会媒介而相互竞争。在论述话语规则时,他特别强调话语的支配功能,认为话语的特性既不在其描述功能中,也不在其交往功能中,而是在于它成为支配工具的功能中。(2)在同一个论证文本即《知识考古学》中,他又提出

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 137.

一个与之对立的观点,认为话语仅仅是命题的系统联合,是一个语言事件。在《话语的秩序》(1971)一文中,福柯把话语理解为语言事件的全能涌动。在《知识考古学》论证中,还没有受到这种对法国后结构主义发生重大影响的生命哲学动机的牵连。但是,对于《知识考古学》孜孜以求的问题:借助哪种形式原则能够把单个命题联结成话语,福柯并没有给出答案。

总之,福柯知识型历史话语分析存在不可克服的缺陷:(1)方法论的困境。作为社会科学分支学科的谱系学,根据理论起源,它的任务是从对科学文化传统的理解视阈出发研究史前文明的异族文化。为了分析迄今不为人所知的文化生活关系,它必须能够跨越现实文化特殊立场的差异。可是,与谱系学联系在一起的方法论困境从一开始就与之相随。尽管福柯试图对方法论进行中立化,第一步接受传统社会哲学批判形式,第二步接受新的理论语言结构形式,但是,他的方法论建议从自身出发是根本不能理解的。这样,自身文化的谱系学方案就静悄悄地采取了从基本命题统一性出发解释文化知识结构的"符号学本体论"(eine semiologische Ontologie)形态。(2)话语解释的模糊性。依霍耐特之见,福柯对与话语实践构想联系在一起的话语概念考虑得很不清楚,这是确定无疑的。因为他对话语概念同时提出了两种解释,但对于这两种解释的不相容性并没有给出说明。如果把这两种解释结合在一起的话,话语就不仅是语言事件之涌动,而且是可高度选择的语言事件之组织形式。(3)社会理论的匮乏。福柯早期著作开启的主题使他加入到阿多尔诺批判理论传人的行列,不过后来通过《知识考古学》给出的历史话语分析框架又放弃了这个主题。尽管20世纪60年代福柯的人文科学考古学意图集中在人作为个体主体形成的历史前提这个问题上,这个阶段福柯与深受阿多尔诺影响的历史哲学主题提问方式相对应,但是他在知识型历史话语分析中对阿多尔诺问题的回答,与这个封闭的主题是不一致的。易言之,在现代性诊断方面,福柯与阿多尔诺走的是两条完全不同的路径。霍耐特认为,作为福柯"最没用最无关紧要的文本"的《知识考古学》把知识分析完全限制在纯粹语言事实上,所以他必然不清楚:现代知识内容与思维形式的形成是否可以追溯

到盲目历史事件的偶然推动或特殊历史状况的坐标上。这样福柯的早期著作“在某种程度上就停留在通往真正社会分析的门槛上”[①]。就是说,福柯知识型历史话语分析失败了。这迫使他最终放弃知识型历史话语分析,转向社会整合策略的权力分析。这个“主题的转换”是从20世纪60年代末开始的。

二、福柯从历史话语分析转向社会权力分析

在《话语的秩序》中,福柯不引人注目地对《知识考古学》话语分析模型进行了修正:社会被理解为通过权力与渴望情感给出的体系。尽管这个二元对立构想提供了——把知识控制的制度性生产理解为社会支配技术,由此消除了原来话语分析的社会理论匮乏——这种理论可能,但是,在福柯社会哲学基础中直接引入的情感概念与由此产生的社会概念是特别粗糙的,甚至是模糊的。此外,这个结构还经受着生命哲学理论要素与支配理论要素不清楚综合之痛苦。于是,福柯很快就用一元论权力构想代替了这个二元对立构想。从此以后,他就转向尼采开启的权力分析,这就是福柯所实现的“主题的转换”,或曰“权力理论转向”。在福柯那里,权力理论构想主要有两个模型:一是行为理论模型,一是系统理论模型,它们分别在两个层面上解释社会权力的形成机制与作用方式。

在《权力微观物理学》,尤其是“权力与规范”部分中,福柯阐述了行为理论模型的权力理论构想。这个构想是在与古典政治科学、马克思主义社会支配理论两种不同理论传统的对立中阐发的。福柯认为,古典政治科学以及马克思主义社会支配理论,对于支配社会发展的权力形成机制缺乏真正的理解,因为它们在同等程度上与为前现代统治形式而设置的权力构想的理论偏见联系在一起:前者根据法权契约模型把权力财富理解为权利的转移;后者根据经济学思维模型把权力财

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 169.

富理解为对国家机器的渴望。在对这两种传统的权力构想核心部分，即主体概念与社会权力手段进行指责之后，福柯提出了自己的策略冲突权力模型。依照霍耐特的看法，福柯这个模型不过是在自然主义观念影响下，在社会理论框架中对尼采权力理论的改写。在这里，他把社会权力的形成追溯到悄然存在于社会日常生活中的冲突，认为权力总是一定数量的个体之间暂时的、不断重复的、一定形式的冲突，或者说，是主体之间不稳定的、不能终结的策略冲突的产物。因此，为社会现状而斗争的权力不是终结于社会交往的调节中，即不是固定于承认制度中，而是依赖于对社会斗争基本状况的不断确证。在这里，福柯试图通过把社会主要理解成策略行为不间断的冲突过程，而使自己的社会理论与阿多尔诺的社会理论区分开来。就是说，福柯从社会行为特殊维度出发强调主体之间的策略斗争。不过，他的行为概念是粗糙的，而且，他是否想把社会冲突理解为仅仅是两个个体之间或两个集体行为者之间的冲突，这在基本概念层面上是不清楚的。霍耐特指出，尽管福柯赞同霍布斯“所有人反对所有人的战争”的自然状态假说，但是现在，他不再对这种社会斗争基本状况感兴趣，而是对由这种状况引起的复杂权力结构感兴趣。所以，关键问题在于，福柯必须解释：在行为者之间不断的策略冲突的保护过程中，如何能够形成相互联系着的权力状况系统，即社会支配秩序。

从行为理论模型出发，福柯不仅在基本概念层面上间接攻击马克思主义国家理论，而且直接指责阿尔杜塞“意识形态国家机器”理论，并且质疑后期阿多尔诺社会理论（关于福柯权力理论与阿多尔诺批判理论的关系，后面再加以阐述）。此外，他对承认社会支配规范的社会科学理论传统也进行内在批判。福柯断定，试图通过法律规范与道德取向调节社会成员之间的相互交往仅仅是幻想，因此必须把它们视为文化欺骗放在一边置之不理。鉴于此，人们对福柯权力理论最普遍的指责是：“权力或意识形态”的二者择一。例如，在《社会行为结构》中，帕森斯（Talcott Parsons）提出了社会秩序可能性问题：如果人们已经认识到仅仅用权力和欺骗这两个策略手段是不够的，那么人们应该如何保障社会生活的稳定性？对于这个一般问题，福柯的答案在某种程度

上必须包含“霍布斯问题”帕森斯解答的反题。帕森斯借用杜尔凯姆的命题——社会成员的行为只有在共同承认的价值基础上才能相互联系在一起——对社会秩序可能性问题进行了回答；相反，福柯是从这个看法出发的：社会支配秩序必然是稳定的，因为在所有社会行为领域因权力地位而引起的冲突，不能通过一般的义务价值而停止。所以，正如福柯所相信的，作为权力力量的意识形态与作为物理力量的获得手段显露出共同特征。但是，他并没有考虑到意识形态作用方式这个本质现象。“一定权力手段的使用能够产生‘创造性’作用观念，对福柯来说，在某种程度上是衡量历史权力理论的关键。”[①] 然而，《微观权力物理学》中描述的权力理论构想的行为理论萌芽，不仅与马克思主义国家理论狭隘的统治构想相对立，而且与福柯权力理论构想的系统理论取向相冲突。后者作为身体规训权力模型，是从对个体规训的权力技术不断完善角度出发的。在这里，福柯没有充分解释“规范”(Norm)、“身体”(Körper)、“知识”(Wissen)之间的关系问题。这个问题直到《规训与惩罚》中才得以解决。

在《规训与惩罚》以及《趋向知识的意志》(《性史》第1卷，1976)等文本中，福柯把人们通常视为启蒙运动与人道主义决定性贡献(即惩罚形式与性的爱情化)的历史过程，描述为支配的保障化、社会生活权力化的深层过程。在这里，福柯把身体规训的系统理论模型置于权力理论构想的核心地位。当然，他并不是对身体规训的历史心理学感兴趣，而是对身体规训的历史物理学，即“生物—政治技术”(bio-politische Technik)感兴趣。如此一来，现代权力技术的作用方式就处于身体、规范、知识关系中的中心位置。对福柯来说，人的身体不再被理解为生理、心理过程，而是根据物理主义纲领被想象成机械作用的能量系统。这样，福柯就与埃利亚斯(Norbert Elias)的文明理论不同，与《启蒙辩证法》也不同，他不再把身体规训过程理解为不断增长的情感、身体控制的心理过程，而仅仅理解为对身体运动过程日趋完善控制

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 184.

的生理过程。于是,福柯就在权力理论层面上,把社会理解为社会行为者之间永久的策略行为过程的暂时聚集状态;把知识总体上理解为这样一种活动:在这种活动中,社会权力获得立场中的现实性得到经验说明、范畴分类、理论阐释。因此,科学知识可能的对象条件是通过社会对个体征服的目的确定的。霍耐特断言,福柯将科学知识说成是社会支配工具是错误的。这不仅超越了 J. 伽尔登(Johan Galtung)、布尔迪厄(Pierre Bourddieu)支配理论的传统观点,而且与阿多尔诺观点也有所不同。

根据 J. 伽尔登、布尔迪厄的看法,理论知识与科学信息为了保证支配的目的,可以借助社会群体制度的或文化的表达策略而能够成为垄断的;对福柯来说,科学活动不存在策略冲突方面,以致斗争着的行为者能够把科学活动作为工具来使用,并且仅仅是策略行为的反思形式。福柯与阿多尔诺都认为科学具有支配性,但他们不是从工具性支配自然的框架,而是从社会斗争策略要求框架引出科学知识的条件。这样,福柯权力理论的知识论要求就与其科学研究的矛盾交织在一起。霍耐特认为,福柯试图确定理论知识的努力与策略行为意图之间原则关系的论战性批判是很难令人信服的,并且几乎是肤浅的,更重要的是,他的系统理论基本观念与历史研究的社会理论交织在一起。因此,系统理论模型至少存在三个缺陷:(1)他的论证站在行为主义立场上;(2)他很少关注社会经济组织形式的研究;(3)在历史观察中,社会斗争维度在他的考虑之外。在他那里,作为社会理论基础的社会斗争概念,根本不是无矛盾的。因为社会斗争的历史现象,总体上消失在权力技术不断完善的系统过程背后。鉴于此,到《快感的享用》(《性史》第2卷,1984)中,福柯又对权力理论进行了修正:从此以后,作为权力技术成果前提的主体自我关系,即主体维度被置于社会理论的中心地位。这样,福柯社会理论就又一次实现了转向。

三、福柯社会理论是对早期批判理论困境的“系统理论解决”

如上所述,随着一元论权力构想的引入,福柯就放弃了符号学知识

史的方法论框架,并给予将制度史任务与概念史任务整合在一起的历史描述以谱系学形态:用尼采取向的权力构想取代自己原先对考古学历史观察方案的追寻。现在,福柯不再对现代科学中主体概念的抽象发生感兴趣,而是对社会权力策略语境中的现代主体概念、道德观念的实践发生感兴趣。这样,就为福柯的理论构想提供了一个新的对象领域,从而使他从知识型历史话语分析转向制度性或认知性社会整合策略的权力分析。简言之,原先的知识理论就变为现在的支配理论。从此以后,福柯就把社会系统总体上理解为社会权力结构。在这里,知识型被假定为特殊的权力上升功能。话语作为社会知识体系,它的形成同样归功于稳定权力技术的策略要求,正如它们主动地对现存权力秩序发生作用一样。但是,社会支配效果依靠什么标准来衡量,是依靠现存社会秩序的制度性框架,还是依靠独立于具体社会秩序的社会权力的不断上升过程,福柯是不清楚的。不过,福柯私下里还是倾向于功能主义分析的第二种模型,即处于中心位置的不是既定社会秩序,而是社会权力的不断上升过程。

尽管福柯没有区分社会组织与总体制度,并且力图使系统理论的客观精神与历史哲学的批判精神区分开来,但是,奠基于权力分析上的福柯社会理论与阿多尔诺历史哲学框架下的社会理论一样,都是建立在社会强制模型基础上。因此,它们的历史作用是相同的。从福柯为社会强制模型所选择的标题:"全景敞视主义"(Panoptismus)也可以看出,他的研究是结束于"总体管理世界"或"单向度社会"的新变种。就是说,尽管福柯权力批判与阿多尔诺历史哲学有这样那样的不同,不过最后,福柯权力分析以系统理论的方式接近了阿多尔诺社会理论:在福柯权力理论著作中形成的欧洲现代性图景,以令人惊讶的方式迎合着《启蒙辩证法》。"除《启蒙辩证法》外,很难找到批判理论的哪部历史哲学著作,比福柯权力理论著作更彻底地揭露欧洲启蒙运动的真面目,无论在判断的坚定性方面,还是在否定主义的激情方面,福柯权力理论

著作都不逊色于霍克海默、阿多尔诺《启蒙辩证法》这部著作。”[①]在这里，霍耐特力图揭示福柯权力批判与阿多尔诺历史哲学批判的亲缘性。

诚然，阿多尔诺历史哲学来自法西斯主义、斯大林主义的悲伤体验，并受到卡夫卡(Franz Kafka)、贝克特文学现代性的影响，但是，阿多尔诺的现代性批判信念像福柯现代权力关系诊断一样，都是坚持工具合理性历史作用固有的思维原则，即工具合理性批判。因为合理性概念结构在他们那里是一样的，即都是从对人的痛苦的同情性关心中引出的。所以，霍耐特假定，福柯现代性批判与阿多尔诺现代性批判享有共同的基本信念。这主要体现在四个方面：

第一，都把文明历史过程理解为工具合理性或技术合理性过程。不过，阿多尔诺采取自然支配模式，福柯采取社会支配模式。前者是在马克思主义阅读韦伯的意义上，把合理化理解为人类工具性支配自然的生产力提高；后者是在尼采主义解释韦伯的意义上，把合理化理解为社会权力支配手段的完善。当然，他们的共同前提在于：在道德解放外表掩盖下，内容广泛的工具合理化过程完善着社会支配的技术手段，并产生了被迫统一的现代个体。在这里，支配的加强与自我认同形成是同一个工具合理化过程的两个方面。因此，合理化过程的代价，在福柯看来是“黑暗的阴暗面”(dunkle Kehrseite)；在阿多尔诺看来是“地狱般的历史”(unterirdische Geschichte)。

第二，都把人的身体视为内容广泛的工具合理化过程的特有牺牲。不过，阿多尔诺强调身体的被奴役与残缺化，以及由此导致的“个性终结”；福柯则强调身体的被规训化——通过对日常活动不断强化的监督、规范化的承认实践、强制检查这三种支配方法，就像驯兽一样使人被规训化。但在这里，他们对人的身体概念的考虑还是不清楚的。他们仅仅能够确定用什么来衡量工具合理化的沉重后果。很明显，不能归功于拓展了的合理性构想，而只能归功于有生命力的主体概念。这样，福柯与阿多尔诺现代性批判的理论前提就一目了然了：内容广泛的

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 73.

工具合理化构想,以及质朴的有生命力的主体概念。

第三,都把大约在1800年出现的思想与政治突变视为社会现代性的根源。在《启蒙辩证法》中,阿多尔诺对启蒙运动开启的现代性进行意识形态批判,认为19世纪是资本主义市场固定化的决定性阶段,并指认真理、正义、自由观念具有同一性思维的暴力特征。阿多尔诺《否定的辩证法》对康德(Immanuel Kant)自由概念的批判,与福柯《词与物》对人文科学的解释是互补的。福柯认为19世纪初,在警察审讯中形成的身体规训技术与人文科学共同成长为规训权力,并批判启蒙运动哲学意识的道德普遍主义。所以,福柯与阿多尔诺描述的欧洲现代性图景——从文化进步和道德进步中抽象出来的极端片面性,积淀在宪政国家制度中,积淀在民主意志形成的程序形式中,积淀在自我认同的传统解放模式中——使得他们成为后现代性的捍卫者。

第四,在当代社会整合形式的时代诊断中,都认为文明的工具合理化过程在能够完全控制与调整社会生活的支配组织中达到顶点。所以,就支配状态而言,现代社会都是总体社会。但在相似的观点中也存在细微差异,最终表现为总体差别:阿多尔诺认为总体支配成就是通过大众传媒的心理操纵,即文化工业代理人带来的;福柯认为总体整合成就是通过——仅仅是由松散的制度网络,如学校、工厂或监狱得到保证的——身体规训程序带来的。

通过对阿多尔诺与福柯的比较分析,霍耐特得出结论说,福柯权力批判与阿多尔诺历史哲学批判作为现代性批判的两种形式,尽管是两条完全不同的路径,但是二者之间存在深层亲缘关系,甚至有着内在一致性。不过,“在这里,对阿多尔诺倾向于国家理论的社会强制模型,福柯倾向于结构主义强制模型之间的差异,我不感兴趣;我认为,主体概念的区分在这两种不同的社会分析中起着决定性作用”①。因此,霍耐特试图对阿多尔诺与福柯的现代主体性批判进行重构。

阿多尔诺与福柯都从事现代主体性批判,但前者从事历史哲学批

---

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 87.

判，他批判现代主体性的消解；后者从事语言哲学批判，他攻击现代主体概念——霍耐特如是说。阿多尔诺把从中心管理组织出发的支配暴力理解为心理影响暴力，认为大众传媒文化操纵技术构成现代支配组织的基础。这样，在后自由资本主义时代，主体就失去了自我决定的实践能力。在阿多尔诺历史哲学中，对主体性批判分两个阶段：(1)在人类学取向的文明论框架内，把现代主体性的形成理解为压抑性自我认同过程；(2)在《否定的辩证法》中，将在身体感官能力中形成的自我转化为社会心理学的自我，认为乌托邦或许是无牺牲性的主体性的非同一性。显然，阿多尔诺自我认同的美学概念，应该归功于尼采、弗洛伊德、克拉格斯的自由聚集；可是现在，它不仅为阿多尔诺提供了现代主体性批判的标准，而且为阿多尔诺提供了文明过程开放解释的基准点。与阿多尔诺不同，福柯将从支配制度出发的支配暴力理解为身体规训暴力，认为身体规训构成现代权力程序的基础。这样，主体心理特征，即人格结构就是外力对身体作用的积淀。奠基于语言哲学上的感性结构主体的解构，就成为福柯在现代性构想中进行主体性批判的框架。在有关权力理论的最主要著作《规训与惩罚》中，个体主要被描述为无抵抗的、被塑造的、被操纵的存在。尽管在福柯最后两部著作，即《快感的享用》、《自我的关怀》(《性史》第3卷)中，他实际上不再把人类主体理解为权力技术的纯粹操纵领域，而是理解为权力结构的独立部分。但从总体上看，福柯的现代性批判是以同情地关心人的身体伤害为主线，并把主体的心理伤害理解为个体残余本能与自身的消融。于是，现代主体最后就与通过匿名话语规则而产生的或者通过非暴力优势策略而产生的虚假自由没有什么两样。尽管我们能以某种方式认为：福柯把主体的心理伤害视为规训与压迫的社会表达，不过这种解释在福柯著作中没有一个地方能够找得到。福柯这个“准行为主义的”(quasi - behavioristische)身体概念所陷入的困境就在于：尽管他对现代性的所有批判似乎集中在现代权力机器的规训行为对人的身体伤害上，然而，在福柯理论的任何地方都找不到他把身体伤害表述为心理伤害。这样，福柯的现代性理论最后就扭曲为《启蒙辩证法》的系统理论修正。如此说来，尽管奠基于权力分析上的福柯社会理论可以被描述为早期

批判理论困境的“系统理论解决”,但是,福柯权力分析的理论前提只是成功地走向了与阿多尔诺不同的道路:不是借助自然支配模式,而是借助策略合理化模式分析社会支配手段的技术完善过程。至于对权力理论的系统理论修正,在福柯的历史著作中则被冲淡了。因为他不能够成功地把社会仅仅理解为策略冲突领域,而且他对社会斗争概念的几个基础问题,如以哪些方式能够形成复杂的权力,即社会支配关系,还是不清楚的。然而,“谁如果想把福柯历史著作的社会理论内涵融合到交往理论框架中,那就必须依赖于具有道德动机斗争概念”[①]。

福柯对于他论证中存在的困难没有做出说明,而是简单地在现代权力分析中突然用社会强制模型代替策略行为模型。因此,像阿多尔诺批判理论一样,福柯权力理论的系统理论发展,也没有为“后期资本主义”(Spätkapitalismus)[②]社会整合形式提供适当的分析工具。相反,奠基于交往理论上的哈贝马斯社会理论则对社会行为概念发展提供了最好机会,因为他在批判理论的交往理论转向中使社会互动(社会交往)处于中心地位。为了阐发哈贝马斯对早期批判理论困境的“交往理论转换”,霍耐特通过反思与重构哈贝马斯交往理论提出了三个观点:

第一,哈贝马斯在实证主义批判框架中阐发的认识兴趣学说,实现了批判理论的人类学转向,从而为批判理论的交往理论转向奠定了基础。霍耐特一再说明,早期批判理论一直处于历史哲学框架中,并由此陷入社会性缺失的困境。与早期批判理论不同,哈贝马斯在实证主义批判中就已经放弃了历史哲学框架,在认识兴趣以及社会科学逻辑研究中转向了知识人类学论证。毋庸讳言,哈贝马斯是作为阿多尔诺的助手在社会研究所脱颖而出的。但是,他的思想渊源与理论取向,一开始就与早期批判理论的哲学传统只有很少的共同点。哈贝马斯不像早

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 7.

② 在西方学界,“Spätkapitalismus”概念为曼德尔、哈贝马斯、詹姆逊等人广泛使用,国内学界一般译成“晚期资本主义”。笔者以为,结合现代资本主义的实际情况,以及他们使用这个概念的语境,译成“后期资本主义”或许更恰当一些。

期批判理论家那样，直接来源于对青年马克思思想的继承改造；在哈贝马斯的思想发展过程中，盖伦哲学人类学、美国实用主义、哲学解释学以及奥斯汀等人的言语行为理论起着重要作用。对于这些，霍克海默、阿多尔诺等人是陌生的，或者说是敌视的。在试图为"批判的社会学奠定基础并进行知识论辩护"的教授就职演说，即《认识与兴趣》（1965）一文中，哈贝马斯阐发了认识兴趣学说，并在知识论研究框架中构思了批判理论纲领。像霍克海默一样，哈贝马斯相信，科学知识形式不可避免地与前科学兴趣状况联系在一起，即认识与兴趣之间存在不可消解的关联。然而，他们对待传统理论与批判理论的态度是不同的：20 世纪 30 年代的霍克海默，在历史哲学框架中致力于批判理论与传统理论的截然区分；哈贝马斯一开始就立足于行为理论框架，并在人类知识构想基础上阐发不同于霍克海默的批判理论构想。在这里，他不仅研究了经验分析科学、以批判为取向的科学，还研究了历史解释科学。这样，"关于三种类型科学的知识论分析就构成哈贝马斯著作第一阶段的中心"[①]。对 20 世纪 60 年代的哈贝马斯来说，认识兴趣概念是批判理论知识论论证的关键，不仅如此，这个概念还被描述为关于人类行为的人类学理论与社会合理性分析之间的桥梁。

一般说来，所谓"兴趣"（Interesse），就是与某个对象或行为存在的观念相关联的乐趣。兴趣的目的是为了生存，因为兴趣表达兴趣对象与人的需要之间的关系：要么兴趣以需要为前提，要么兴趣产生需要。兴趣是认识的基础，当然，并非所有兴趣都是认识的基础，只有理性兴趣才对认识起指导作用，这是因为理性兴趣本身必然包含适合于它们的认识范畴。这样，兴趣与认识就处于一种独特的交叉关系中：一方面，兴趣依赖于认知行为；另一方面，兴趣又是认知行为的基本要素。不过总起来看，指导认识的理性兴趣具有先验地位。在康德先验哲学中就出现过理性兴趣概念，但只有到使理论理性从属于实践理性之后才能详细阐明理性兴趣概念。根据实践理性，康德把兴趣分为经验兴

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 230.

趣和纯粹兴趣:前者对行为对象感兴趣,它出于自身需要;后者对行为本身感兴趣,它唤起需要。所以说,只有纯粹兴趣才是理性兴趣,只有理性兴趣才是指导认识的兴趣,才能作为认识的基础。与康德不同,哈贝马斯把认识兴趣分为三种:技术认识兴趣、实践认识兴趣、解放认识兴趣,认为它们分别通过劳动媒介、语言媒介、权威媒介而形成,并分别关联着经验分析科学、历史解释科学、以批判为取向的科学。反过来说,经验分析科学,如旨在取得探索性认识的自然科学和社会科学,关联着一种以成功支配自然为目的的技术兴趣;历史解释科学,如旨在对结构进行解释理解的人文科学与历史科学,关联着一种以取得人与人之间相互理解、一致行动为目的的实践兴趣;批判的社会科学,如心理分析、意识形态批判、具有反思与批判意义的哲学,关联着一种以自我解放为目的的解放兴趣。但是,霍耐特认为,为什么要证明批判理论的解放认识兴趣?从根本上说,哈贝马斯对此没有做出回答。

如果说霍克海默以直接方式提出了一个关键问题:在批判的社会理论中,除技术行为外,还需要批判行为;那么哈贝马斯则以不同路径研究了同一个问题:他以间接方式强调理论形成选择形式的存在。但是,在历史哲学框架中,霍克海默根本不可能对之进行合法性论证;相反,在与波普尔(Karl Popper)实证主义论争中,哈贝马斯阐发了实证主义批判的基本特征。正是在这里,哈贝马斯远离了霍克海默、阿多尔诺仅仅通过人的劳动而形成人类历史的观念。他认为,最终不是通过汉娜·阿伦特的实践哲学,而是通过哲学解释学才能在人类学层面上看到人类行为的交往理解维度。这样,"哈贝马斯不仅深入研究了实证主义批判的基础,而且不知不觉地与迄今规定着批判理论传统的历史哲学基本预设区分开来了……这在很大程度上就为把哈贝马斯社会理论从整体上理解为批判的马克思主义的'交往理论转向'提供了奠基石"[①]。在这里,霍耐特强调了哈贝马斯在实证主义批判中阐发的认识兴趣学说,对批判理论的交往理论转向的奠基作用。

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1989,S. 245.

实际上,在关于经验分析方法对社会科学意义与作用范围的论争中,哈贝马斯就以令人惊奇的方式对——批判理论如何对批判的要求进行合法性论证——这个核心问题给出了两个相互对立的答案:一是在知识论上准确表达的历史内在批判构想,二是超验的知识人类学新哲学框架。不过,从总体上看,哈贝马斯认识兴趣学说是从盖伦哲学人类学出发的:他试图将不同形式的科学知识追溯到前科学的生活关系中。为了对处于经验分析科学、历史解释科学之间的批判理论的特殊要求进行合法性论证,在《论社会科学的逻辑》(1970)中,哈贝马斯也是采用了第二个论证模型,即知识人类学模型。他强调,如同社会劳动与技术认识相联系、主体间性理解与解释学理解相联系一样,个体自我认同的形成也无条件地与自我反思联系在一起。在这里,他试图将自我认同过程与社会互动过程区分开来,并把解放意识过程视为一种反思运动;同时,他试图借助通过规范规定的非强制性对话达成的非强制性共识观念为批判理论奠定规范基础,以此实现批判理论的人类学转向,从而为批判理论的交往理论转向奠定基础。在《什么是普遍语用学?》(1976)一文中,哈贝马斯借助普遍语用学(Universalpragmatik)为非强制性对话观念进行辩护,并为一开始就伴随其理论发展的话语伦理学奠定基础。不过,迄今为止,非强制性话语伦理观念与受方法论约束的自我反思理论标准问题二者之间的关系,哈贝马斯还是不清楚的。

第二,交往理论处于哈贝马斯思想的核心,但是,规范调节行为领域与非规范调节行为领域的二元对立,一直伴随着哈贝马斯社会理论的发展。如霍耐特所说,哈贝马斯理论在不同知识领域里跳跃,但它们全都指向批判理论的交往理论基础这个目标。因此,关于现代性批判的合理性基础与要求就成为哈贝马斯的主导倾向,而交往理论的阐发与拓展就构成哈贝马斯思想的核心,或者说,社会行为的语言主体间性洞见构成哈贝马斯构想的基础。借助交往理论,哈贝马斯试图使交往行为合理性表现为社会发展的基础条件,并把霍克海默、阿多尔诺的工具性物化取向的时代诊断批评为片面的。易言之,哈贝马斯批评霍克海默、阿多尔诺仅仅对准工具理性合理化,而没有看到交往行为合理化。

哈贝马斯曾经说过,《否定的辩证法》的一些章节表明,阿多尔诺已经有了一种直觉,那就是应该建构一种极为不同的交往理论,不过最终他还是与这一选择擦肩而过①。从20世纪60年代初到80年代中期,哈贝马斯就一直致力于交往理论的阐发。笔者曾经指出,在《论社会科学的逻辑》、《作为"意识形态"的技术与科学》中,哈贝马斯交往理论就已具雏形;在《重建历史唯物主义》、《什么是普遍语用学?》中,交往理论得到了一定程度的发展;《交往行为理论》一书对之进行了系统的阐发;《话语伦理学解说》、《事实与价值》又将这个理论拓展为话语伦理学、商谈政治理论,从而使交往理论得到了进一步拓展和深化。简言之,只有到《交往行为理论》(1981)中,哈贝马斯才第一次把交往理论假定为系统的形态。在这里,哈贝马斯在话语理论框架中系统重构了交往行为合理性;并通过从韦伯到帕森斯社会理论史的贯穿,进一步阐发了社会理论基础;而且形成了批判性时代诊断的基准点。

霍耐特认为,在《公共领域的结构转型》(1962)、《理论与实践》(1963)中,哈贝马斯就提出并发展了社会交往理论模型。在这里,他通过对市民社会公共领域的研究,确立了历史制度分析框架,并把历史冲突过程当作历史研究的对象。在这个历史分析的最后,他转向了社会的时代诊断。到《作为"意识形态"的技术与科学》(1968)中,哈贝马斯断言,自19世纪最后25年以来,在发达资本主义国家出现了两种引人瞩目的趋势:一是国家干预活动不断增强,国家的这种干预活动必须保障资本主义制度稳定性;二是科学研究和技术之间的相互依赖关系日益密切,这就使得科学成了第一位的生产力②。就是说,哈贝马斯在此提出了两个重要假定:一是国家干预活动不断增强,社会生活领域出现再政治化趋向;二是作为第一生产力的科学技术成为意识形态,技术统治意识形态、代替自由交换意识形态。在霍耐特看来,第一个假定表明哈贝马斯有些像波洛克;第二个假定表明哈贝马斯有些像马尔库塞。

---

① 参见《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,李安东、段怀清译,上海人民出版社,1997年,第94页。

② 参见哈贝马斯:《作为"意识形态"的技术与科学》,李黎、郭官义译,学林出版社,1999年,第58页。

依笔者之见，如果说霍耐特第一个看法能够成立的话，那么第二个看法则有些问题。通过第一个假定，再一次证明波洛克国家资本主义理论对批判理论时代诊断的重要影响；第二个假定关涉哈贝马斯对科技意识形态的批判。关于科技意识形态批判，哈贝马斯与马尔库塞采用了两种相互联系而又不完全相同的方法。尽管他们都承认科学技术是意识形态，然而，马尔库塞把所有科学技术都等同于政治意识形态；哈贝马斯认为，只有在后期资本主义里，科学技术才起意识形态的作用，但是，技术统治作为异于政治意识形态的隐形意识形态（Hintergrundideologie），甚至可以渗透到广大群众的非政治意识中去，并且可以使合法化力量得到发展。所以，与其说哈贝马斯像马尔库塞，毋宁说他更像舍尔斯基（Helmut Schelsky）、弗莱尔（Hans Freyer）、盖伦。因为在这里，他像舍尔斯基等人一样，研究技术进步的社会政治效果，致力于“技术统治批判”（Kritik der Technokratie）。

在此基础上，哈贝马斯力图将劳动与互动、工具行为与交往行为对立起来：“劳动”（Arbeit）是一种目的合理性行为，它或者是按照以经验知识为基础的技术规则进行的工具行为，或者是按照以分析知识为基础的策略进行的合理选择行为，或者是二者的结合；“互动”（Interaktion）则是按照以符号为媒介的必须遵守的规范进行的交往行为，这些规范规定着相互行为的期待，并且必须得到至少两个行为主体的理解和认同。与此同时，哈贝马斯还区分了目的合理性行为亚系统与社会制度框架或生活世界：前者如经济系统、国家机器、家庭和亲缘关系等，主要是由制度化的目的合理性行为决定的；后者是由指导着以语言为媒介的交往行为的规范组成的。可见，运用工具行为与交往行为这两个基本概念，就已经能够产生出社会理论的基本前提。在解释学体验转向中，哈贝马斯受到了规范主义与语言哲学影响。但是，在与伽达默尔的（Hans－Georg Gadamer）论争中，哈贝马斯断定解释学与现象学一样，都是错误的思维系统。于是，他力图避免解释学唯心主义，而坚持解释学的知识论视角，从而支持美国实用主义知识论。在这里，哈贝马斯把文化传统维度集中于解释学的理解，并把“相互理解”（Verständigung）视为社会生活实践的基本组成部分，作为第二个维度

与社会权力支配关系对立起来。这样,“非规范权力”标题下的社会条件就进入到作为“元制度”(Metainstitution)的语言中。霍耐特强调,尽管社会劳动关系与社会支配关系在多大程度上能够被理解为无规范的社会领域,到这时还是不清楚的;但是,即使劳动组织或者调控社会分配的权力,显然不仅是由道德中立的目的合理性行为构成的,而且是由政治实践目标设置构成的。“从现在起,规范调节行为领域与非规范调节行为领域的二元对立,一直伴随着哈贝马斯社会理论的发展。”[①] 这就是哈贝马斯后来提出的工具理性合理化与交往行为合理化、系统与生活世界二元对立的前身。

在《交往行为理论》中,哈贝马斯接受了韦伯的合理化概念,强调社会现代化就是社会合理化。不同的是,他把社会合理化分为系统合理化与生活世界合理化两个层面:前者是指工具理性合理化,后者指交往行为合理化。哈贝马斯假定,人类历史的逻辑应是工具理性合理化与交往行为合理化,即系统合理化与生活世界合理化之间的逐步平衡。但是在后期资本主义社会,这两者总是处于冲突中。原因在于系统合理化不断增长,侵蚀并控制了生活世界,从而导致了生活世界殖民化。所谓“生活世界殖民化”(Kolonialisierung der Lebenswelt),就是指作为现代文明系统的市场经济体制和官僚政治体制,借助货币和权力这两个媒介侵蚀原本属于非市场和非商品化的私人领域和公共领域,从而用货币和权力控制了生活世界,导致生活世界意义和价值丧失。同时,由于现代技术进步服务于生产力发展,并驱逐了早期市民社会的自由、平等、正义这些价值理想,从而使文化世界变得荒芜,最终导致了文明危机。易言之,后期资本主义文明危机的真正根源就在于生活世界殖民化,或者说,现代文明危机的根源并不在于合理化本身,而在于合理化的片面化。不过,依霍耐特之见,这两种合理化过程之间并没有形成内在关系,而仅仅是外在关系。所以,社会发展根本不能用合理化逻辑,而只能用社会冲突动力学来解释(这一点,本章第五节再加以分

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1989, S. 279.

析)。霍耐特断言,如果说,福柯把社会斗争当做社会关系的基础现象引入并视为权力理论的基础范畴,那么,哈贝马斯则把社会斗争视为主体间性理解的扭曲形式。然而,对于所有这些社会学结论,他"既没有进行理论阐释,也没有进行足够的范畴思考"[①]。显然,这是暗示哈贝马斯社会理论不无粗糙之处。

第三,奠基于交往理论上的哈贝马斯社会理论是对早期批判理论困境的"交往理论转换",但是它也存在着许多缺陷。为了摆脱早期批判理论的困境,哈贝马斯交往理论迈出了三步:(1)将劳动范式转变为交往范式,这样,社会进步的条件就不是植根于社会劳动中,而是植根于社会交往中;(2)阐发普遍语用学,以此澄清交往行为合理化潜能有哪些具体的规范前提;(3)构思一种社会理论,并追寻交往合理化过程直至导致社会调控媒介形成的历史关节点。

在《劳动与互动》一文中,哈贝马斯第一次揭示了劳动概念的"原罪",认为从生产劳动维度抽象出的历史哲学,作为批判理论参照系而起作用,就只能陷入马克思主义的功能主义还原论幻想中。因为在历史哲学中,所有社会现象都从功能主义出发被观察,从而被假定为人类对自然的改造。因此关键的一步,是区分劳动与互动这两种不同的行为类型,以及两种不同的合理化范畴。于是,哈贝马斯试图通过对马克思主义生产劳动范式的批判,与历史哲学基本预设划清界限,并拓展社会行为理论构想。在《论社会科学的逻辑》中,哈贝马斯不仅谈及主体间性理解、互动理论、社会权力、道德共识形成等问题,更重要的是,通过与卢曼(Niklas Luhmann)论争,哈贝马斯第一次重构了社会发展的内在逻辑,并发掘出社会发展逻辑学与动力学两个维度,认为社会进化论有助于澄清社会发展逻辑与两种合理化过程。在这里,他部分地接受了卢曼系统功能论构想,从而使社会行为领域与目的组织系统相互独立。如此一来,交往理论与系统理论的交织就表现为现代社会理论的本质,每个理解过程的分析总是需要系统理论的补充。在《重建历

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989, S. 304.

史唯物主义》中,哈贝马斯把同人类历史发展过程相适应的交往行为与工具行为的区分,描述为道德实践合理性与技术工具合理性的逐步贯彻过程。尽管他发掘出社会发展的三个维度:目的合理性调控能力提高,道德体系结构转型,个体自我游戏空间拓展;但是在这里,他把工具行为而非交往行为视为社会发展动力。可见,哈贝马斯强调交往维度并没有放弃工具理性维度,这与早期批判理论是不同的,当然总体上他偏重于交往维度。到《什么是普遍语用学》中,哈贝马斯为普通语用学设定任务是确定并重构可能理解的普遍条件,即交往行为的一般假设性前提。为此目的,他区分了四种言语行为类型,并提出不同言语行为的有效性要求。在他看来,认知的言语行为关联于客观世界,要求真实性(Wahrheit);规范调节的言语行为关联于社会世界,要求正当性(Richtigkeit);表述的言语行为关联于主观世界,要求真诚性(Wahrhaftigkeit);交往的言语行为通过语言间接关涉三个世界,要求真实性、正当性、真诚性,即可理解性。这样,哈贝马斯就使服务于交往行为的语言内部结构进一步明朗化,并开辟出交往理论的语言分析方向,目的是用普遍语用学为批判理论奠定规范基础。同时,哈贝马斯还区分了话语理解的三种合理性形式,即目的行为合理性、交往合理性、美感表现合理性。到《交往行为理论》中,他把言语行为理论进一步发展为社会行为理论,认为与四种言语行为相适应,社会行为也可以分为四种类型,它们具有不同中心概念,对应于不同世界,具有不同有效性要求与不同价值取向。关于哈贝马斯社会行为类型,可用以下列表(表 2 - 1)加以描述[①]。

---

① 王凤才:《批判与重建——法兰克福学派文明论》,社会科学文献出版社,2004 年,第 219 页。

表2－1　　社会行为类型表

行为类型	中心概念	对应世界	有效性要求	体现的知识	语言态度
目的性行为	行为抉择	客观世界	真实性 有效性	实用性知识	工具主义
规范调节行为	遵循规范	客观世界 社会世界	正当性	道德性知识	文化主义
戏剧性行为	自我表现	主观世界 客观世界	真诚性	主观性知识	形式主义
交往行为	相互理解	客观世界 社会世界 主观世界	真实性 正当性 真诚性	对话性知识	理解主义

不过，即使哈贝马斯区分了三种合理化形式与四种社会行为，但从总体上看，无论劳动与互动、工具行为与交往行为、目的合理性行为亚系统与社会制度框架二元对立，还是工具理性合理化与交往行为合理化、系统与生活世界二元对立，都没有逃出规范调节行为领域与非规范调节行为领域二元对立图式，简言之，就是系统与生活世界二元对立图式。哈贝马斯的二元对立图式与阿多尔诺的组织与个体二元对立、福柯的权力机器与人的身体二元对立是何其相似！对于哈贝马斯来说，这个二元对立图式主要有两个功能：(1)借助这个图式对历史唯物主义进行一定程度修正，并以此拓展社会行为理论构想；(2)从这个二元对立结构中最终获得试图阐发时代诊断的框架，即由哈贝马斯确定为现代性病理学诊断的生活世界殖民化。

霍耐特总结道，尽管哈贝马斯社会理论可以视为早期批判理论困境的"交往理论转换"，然而它仍然存在不少难以克服的问题：

首先，系统与生活世界二元对立遇到了不可克服的矛盾，它有陷入到系统理论诱惑中去并放弃交往理论自身潜能的危险。尽管哈贝马斯毫不费力地揭示了目的合理性行为亚系统，但是关于社会制度规范的描述是困难的、有问题的。因为"为了获得内容广泛的合理性构想，必

然不能从‘劳动’与‘互动’、‘目的合理性’与‘交往合理性’简单对立出发;毋宁说,他把自己的理论建立在系统分析基础上。在这里,什么是合理性,仅仅是由交往行为内在视角决定的”[①]。尽管哈贝马斯在语言行为理论中试图区分策略行为与理解取向行为,但在其理论论证中,作为社会行为协调的本质并没有系统地出现。这样,存在于交往理论概念体系中的理论缺陷,最终就集中在社会理论结构中:哈贝马斯不能从行为理论而只能从系统理论引入权力概念。因此,奠基于交往理论上的哈贝马斯社会理论就缺乏应有的理论潜能。

其次,面对这个问题:如果把社会合理化过程视为一个整体,那么就必须解释,根据哪个模式能够把文化合理性意识形式转变为制度的构成部分,哈贝马斯最初求助于劳动与互动区分。实际上,它们不过是社会再生产的两个方面:物质再生产与生活世界符号性再生产。接着,哈贝马斯转换了视角:借助于工具行为与交往行为、目的合理性行为亚系统与社会制度框架二元对立。但是,如果人们用制度的基本形成机制解释社会合作行为的话,那么哈贝马斯这个修正的区分就是无效的。

最后,哈贝马斯的理论困境在于陷入理论虚构:在诸如企业、行政管理组织中出现的行为过程,不仅依赖于社会理解过程,而且与规范共识形成过程相联系。只有通过对交往理论二难选择的不断修正,才能把社会组织(那个被阿多尔诺和福柯误认为起总体作用的权力领域)视为依赖于所有参与者道德共识的可疑构成物。因此,假定的“无规范的行为组织”(normfreie Handlungsorganisationen)、“无权力的交往领域”(machtfreie Kommunikationssphären)纯粹是一种理论虚构。应该说,霍耐特的这些分析确实戳到了哈贝马斯的痛处。当然,他并不满足于揭开哈贝马斯交往理论的疮疤,而是试图通过对交往范式的重新理解,从哈贝马斯的语言交往理论走向自己的承认理论,从而真正实现批判理论的“承认理论转向”。至于这个宏大志向实现得如何,则另当别论。

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989, S. 315.

第五节

交往范式新理解：从语言理论到承认理论

诚然，霍耐特承认福柯与哈贝马斯在克服早期批判理论功能主义还原论方面的贡献，认为他们摆脱了自然支配批判的历史哲学框架，告别了生产劳动范式，走向了社会斗争或交往维度，从而在一定程度上克服了早期批判理论社会性缺失的困境；但他同时断言，通过告别生产劳动范式并不能真正克服早期批判理论社会性缺失的困境。由于福柯权力理论只是用社会强制模型取代生产劳动范式，他的权力分析偏离了规范共识与道德动机，他的社会斗争概念是模糊的。因此，福柯并没有为后期资本主义社会整合形式提供适当的分析工具。霍耐特强调，福柯的权力分析不应在规训化概念基础上，而应在社会斗争构想基础上加以重构。为了在批判理论框架中实现这个任务，就需要拓展作为道德规范的社会斗争概念；相反，由于哈贝马斯认识到了共识与战略冲突在权力形式中的作用，因而对社会行为概念发展提供了最好的机会。在批判理论的交往理论转向中，他使社会交往范式处于中心地位。不过，哈贝马斯在语言理论框架中对交往范式的理解是狭隘的。于是，霍耐特试图在与交往理论仔细划界的过程中，逐步勾勒出能够满足批判理论方法论要求的基本预设，并试图从交往范式的语言理论走向承认理论。霍耐特认为承认理论与交往理论有三个区别：

一、社会发展只能用社会冲突动力学解释

标题有三层意思：(1)哈贝马斯交往理论用“社会合理化逻辑”解释社会发展是不合适的；(2)社会发展只能用霍耐特的“社会冲突动力学”解释；(3)只有霍耐特提出的“蔑视的社会动力学”才代表批判理论的发展方向。从这里不仅可以看出霍耐特承认理论与哈贝马斯交往理论的区别，而且可以感受到霍耐特的雄心和“野心”，他试图创立承认理论取交往理论而代之。但无论如何，霍耐特的这些思想还是在哈贝马斯的启发下产生的，这一点连他自己也不否认。他说道，事实上，哈贝马斯曾经从被理解为道德冲突的社会斗争动力学出发重构历史。因为在他那里，为有效规范合法性而进行的社会斗争，毫无疑问被描述为不是在两个具体的主体之间，而是在两个社会群体之间完成的社会交往形式。“如果说哈贝马斯放弃了历史哲学框架的话，那么，‘为承认而斗争’就不再表现为两个被想象成阶级的主体之间的反思事件，而是表现为不同的集体行为者为社会组织形式而进行的冲突。”[1]哈贝马斯这个构想的动力来自于戈尔德曼(Lucien Goldmann)的发生学结构主义、曼海姆(Karl Mannheim)的知识社会学以及英国的文化社会学。

在《蔑视的社会动力学》一文中，霍耐特明确指出，通过一系列理论史研究已经表明，为了把社会研究所苛求的目标设置运用到研究实践中去，早期批判理论历史哲学解释显然是不够的。不过，哈贝马斯交往理论转向对克服早期批判理论困境做出了重要贡献。因为在后阿多尔诺批判理论发展过程中，从对生活世界的否定主义社会批判不同变种中产生出来的理论要素，总是以不同方式被打上“解人道主义化”(Dehumanisierung)的烙印：如德国的布劳伊尔(Stefan Breuer)，以及法国后结构主义追随者福柯、鲍德里亚(Jean Baudrillard)等；但毫无疑问，哈贝马斯的反否定主义社会理论得到了进一步发展。正是在反否

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 362.

定主义社会理论意义上，哈贝马斯交往理论重新开启了通往解放行为领域的通道。借助交往理论手段，霍克海默的社会批判观念又一次被唤醒。当然，霍耐特并不想对哈贝马斯的交往理论歌功颂德，而是话锋一转开始数落哈贝马斯交往理论的不足之处。就是说，在这里，他的矛头所向已经不再是早期批判理论，而是对准了哈贝马斯的交往理论。这或许是因为，通过20世纪80年代中期理论史的澄清，他觉得已经完成了对早期批判理论的反思与批判，现在该是与哈贝马斯交往理论划界的时候了。

如前面所说，奠基于交往理论上的哈贝马斯社会理论，最终陷入到系统与生活世界二元对立图式中。哈贝马斯运用以这个二元对立图式为基础的生活世界殖民化对当代社会进行批判性时代诊断。在他看来，经济系统与政治系统借助货币与权力调控媒介渗透到日常生活中，威胁到生活世界的交往成就。这样，系统权力的独立化就能够导致社会核心的消解。霍耐特断定："在生活世界殖民化图景中，看来哈贝马斯社会理论最终还是与我们在批判理论唤醒的否定主义思潮中发现的悲观主义社会批判是一致的。"[①]因为生活世界殖民化不过是法兰克福学派传统中这种取向的延续：作为现代社会决定性的"紊乱"(Störung)预设了这个事实，即工具理性取得了对其他行为与知识形式的支配权。如此一来，所有能够把社会现实表现为病态的现象，在这里都被解释为与自然支配目标联系在一起的社会立场中立化结果。所以说，哈贝马斯的作为批判性时代诊断的合理化理论是狭隘的，因为在所有不触及人的合理性发展层面的社会病理学，根本不能看到这一点。就杜尔凯姆在研究个体化过程中看到的社会生活紊乱而言，法兰克福学派传统必然缺乏时代诊断的知觉。不过，与所有批判理论的变种不同，哈贝马斯新批判理论观点中包含着一个能够解释实践行为结构的构想。因此很容易看出，哈贝马斯交往理论在其形式结构中满足了霍克海默在批判理论原初纲领中对社会批判提出的要求，但是它面临着被批判的社

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 94.

会发展趋向所毁坏的危险。

正是对哈贝马斯交往理论与霍克海默批判模型的比较，使得霍耐特进一步思考其理论出发点问题。在这个问题上，他既不接受早期批判理论的生产劳动范式，也不认同哈贝马斯的社会合理化逻辑，而是强调社会发展只能用社会冲突动力学来解释。他断定，只要交往范式不仅在合理化构想意义上，而且在承认条件构想意义上被理解，那么批判性时代诊断就不能被塞进合理化理论的狭义图式中。因为只有社会蔑视的个体体验才能成为社会反抗的道德动机，而社会阶级不像具体的主体那样拥有个体体验。因此，人们有很好的理由提出这个观念：社会阶级只有归属于相互分享社会经济状况的解放兴趣或群体体验，而根本不可能拥有共同的客观利益。霍耐特想进一步询问：在哈贝马斯交往理论中，哪些起根本作用的系统体验，在所有科学反思之前为批判的确定性提供日常证明？他的基本猜测是，在交往理论中出现的鸿沟，不是偶然产生的而是具有系统特征。如此说来，交往理论就存在着难以克服的缺陷。所以说，只有蔑视的社会动力学才能代表批判理论的未来。

二、"交往范式只能理解为承认理论"[①]

标题这句话是霍耐特试图走出交往范式狭义理解，强调从语言理论转向承认理论的宣言。随着批判理论从生产劳动范式转向交往范式，哈贝马斯在社会领域中就开启了一个新视角，它满足了内心世界超越性断言的所有前提：因为交往行为主体在规范期待视阈中相遇，主体对于规范期待的失望总是能够成为他们超越固定统治形式的道德诉求的源泉。对霍克海默来说，资本主义生产关系应该对人的劳动能力非法开发的界限负责；对哈贝马斯而言，通过社会交往关系将解放潜能以并非合法的方式限制在主体间性理解中。不过，哈贝马斯借助普遍语

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2000, S. 100.

用学构想，具体阐发了包括在社会互动过程中的规范合法性。霍耐特断定，哈贝马斯理论最大的优点或许就是它能与交往范式的语言理论观点紧密联系在一起；相反，该理论的严重缺陷也在于此。他强调，哈贝马斯交往理论的首要困难在于无法回答——在社会现实中，哪些道德体验应该与批判理论观点相适应——这个问题。在《交往行为理论》中，哈贝马斯将阐发语言理解规则的社会过程描述为生活世界的交往合理化过程。这样，哈贝马斯批判理论的社会规范视角就植根于解放过程中，而根本不是积淀在参与主体的道德体验中。然而，人们所体验到的道德期待的歧视，根本不是对内心掌握的语言规则的限制，而是对获得社会承认诉求的伤害。

总之，哈贝马斯交往范式从知识人类学框架出发，片面地从语言规范分析角度研究“主体间性”（Intersubjektivität）基本结构，只看到了社会行为语言交往维度，而没有看到社会行为身体维度。所以哈贝马斯理论方案暂时意味着，社会交往的规范潜能不能简单地与非强制理解的语言条件相提并论。这样，哈贝马斯在对霍克海默批判理论进一步发展中留下的理论缺陷就被揭示出来了。当然，霍耐特不同意麦卡锡（Thomas McCarthy）对哈贝马斯交往范式接近经验的理解，主张对其进行历史的社会学研究，并提出了自己的一些新看法。他指出，并不是积极描述的道德原则取向，而是给予内在正义观念的伤害体验，才是下层群体抗议行为的动机。与自身尊严、荣誉或完整性认同联系在一起的期望，一再成为正义观念的核心。在这里，霍耐特将主体的社会承认假定与规范期待交往关系假定联系在一起，并把社会日常生活中的道德不公正感视为社会蔑视感。在他看来，与社会蔑视，即个体认同缺乏联系在一起的是人格缺失体验。如此一来，交往范式就必须超越语言理论框架得以拓展，并进入到了这个视野：在什么程度上，交往规范前提的伤害必须直接积淀于参与者的道德情感中。与哈贝马斯交往理论不同，霍耐特认为，在道德伤害与蔑视体验之间存在密切联系，社会承认遗产应该被视为所有交往行为的规范前提。因此他强调，必须走出哈贝马斯对交往范式的狭义理解，从语言理论转向承认理论。到此为止，批判理论的“承认理论转向”必要性才最终得到理论确证。

三、劳动范畴的重要意义与批判理论发展

前面说过，在哈贝马斯社会理论发展过程中，一直伴随着劳动与互动、工具行为与交往行为、工具理性合理化与交往行为合理化、系统与生活世界二元对立。在"工具行为"(instrumentelle Handeln)概念使用中，哈贝马斯就证明了生产劳动概念的罪责，从而把告别马克思主义传统的生产劳动范式视为克服早期批判理论困境的基本路径。从此以后，对早期批判理论的所有指责最终都指向生产劳动范式。但是，在哈贝马斯社会理论中，存在行为理论解释限度及系统理论不可放弃性问题。所以，霍耐特试图恢复被哈贝马斯切断的与社会劳动的联系。当然，这并不意味着要回到被哈贝马斯早已放弃了的马克思主义传统的生产劳动概念，而是使劳动概念中立化，同时又不失去道德体验中心源泉的含义。因为失业心理后果研究表明，劳动体验必须被赋予中心地位，同时女性主义关于家务劳动意义的讨论，更加确证了劳动与承认之间的关系。

霍耐特之所以要在批判理论发展中赋予劳动范畴以重要意义，只是为了进一步肯定劳动与承认之间的关系。在他看来，一方面，不可以把社会劳动过程抬高为解放意识的形成过程；另一方面，社会劳动必须在范畴上如此宽泛地嵌入到道德体验结构中，以使其作用不被社会承认的获得排除在视野之外。他分析道，尽管在哈贝马斯新批判理论中，工具行为概念不再起系统作用，但是，这个概念策略也导致劳动体验不再系统地出现在其理论框架中。如此说来，哪些体验处于与外部自然联系中，对于哈贝马斯个体认同形成来说只起到很小作用；社会劳动如何被分工、被组织、被评价，对于哈贝马斯社会理论来说也只起到很小作用。然而，如果个体认同形成依赖于社会尊重，那么，社会劳动概念就不可以被如此安置，以至于它在理论上完全避而不谈其心理关系。所以说，这或许是一个尴尬的结论：所有力求达到对某些劳动过程重新评价或更新形态的努力，对社会理论来说都是不可理解的，即是不正确的。不过在理论上，社会劳动概念又包含着个体对自身活动社会承认

的依赖。从历史观点与心理分析观点看,社会劳动组织与调节社会尊重体系的伦理规范紧密联系在一起。这样,对社会承认结构来说,社会劳动组织与社会评价就起着核心作用。因此无论如何,应该"在批判理论的发展纲领中赋予劳动范畴比它在交往理论中更重要的意义"[①]。

霍耐特反思与重构哈贝马斯交往理论的目的,是为了论证批判理论的"承认理论转向"必要性。在阐发承认理论过程中,他特别强调以下三点:(1)借助米德社会心理学对青年黑格尔承认学说进行重构;(2)认为社会承认期待属于交往行为结构;(3)用能够在全部范围内解释社会交往规范前提的人类学构想代替普遍语用学。这就意味着,批判理论的"承认理论转向"不仅是必要的,而且是可能的。同时也表明,承认理论是哈贝马斯理论方案的进一步发展。在这里,霍耐特一方面研究哈贝马斯交往理论的形成,另一方面又拓展交往行为的范围。于是,实践合理化过程就被追溯到逐步拓展的"为承认而斗争"的发展。当然,正如他自己所说,批判理论要想在承认理论意义上进一步发展哈贝马斯交往范式,在许多方面还是很不完善的。尽管它能够在大量社会蔑视体验中发现由前科学确证的、其同时代参与者共有的内心世界的超越性要素,但是,在前科学确证中也可以看出,这个理论不能证明参与者共有的批判理论的规范方向。霍耐特断定,迄今他提出的所有思想,集中为一个主题就是"为承认而斗争"。因此,将霍耐特承认理论主题确立为"蔑视与反抗",是有文本和学理依据的。

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 104.


Mieshi
Yu
Fankang

第三章

蔑视与反抗

——社会冲突的道德逻辑


Mieshi
Yu
Fankang

如果说第二章主要阐述批判理论的"承认理论转向"必要性,那么这一章则试图解决两个问题,一是分析霍耐特如何运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说。这个问题的解决,将证明批判理论的"承认理论转向"具有可能性。二是阐发承认与蔑视、蔑视与反抗的关系。这些问题的解决,将标志着霍耐特承认理论基本框架形成。

第一节

为自我保护而斗争与为承认而斗争:社会冲突的两种模式

在论证了批判理论的"承认理论转向"必要性之后,霍耐特就开始建构承认理论基本框架。但是,在这之前还需要证明批判理论的"承认理论转向"可能性。于是,他把目光对准青年黑格尔承认学说。霍耐特首先区分了社会冲突的两种模式,并认为它们的区别就在于是为自我保护而斗争,还是为承认而斗争?

一、为自我保护而斗争:从马基雅维里到霍布斯

马克思曾经说过,马基雅维里最大的贡献就在于,他是从理性与经验中而非从神学中引出国家的自然法则,从而使政治研究独立于道德。长期以来,人们往往把马基雅维里(Niccolio Machiavelli)视为非道德主

义化身，认为他的思想中处处散播着邪恶，这不仅是指他以人性本恶断言颠覆了关于道德与政治关系——道德可以、也应该支配政治生活——的传统看法，从而实现了与西方政治哲学伟大传统的决裂，而且是指他对强权政治的阐发比任何一位思想家更加清晰明确。这种非议马基雅维里的做法，即使给予他高度评价的L.施特劳斯也不能例外：尽管马基雅维里“并不是传播邪恶的第一人，但却是公开传播邪恶的绝无仅有的一位哲学家”[①]。实际上，从《君主论》（写于1513～1515年）、《李维史论》（写于1513～1517年）等著作中可以看出，关涉意大利兴亡的国家政治、军事、历史、宗教等问题，始终是马基雅维里思考的主题。他的主导思想是谋求意大利国家统一、民族独立自由。但L.施特劳斯断言，如果把马基雅维里描述为一位爱国者，那是混淆视听的误解；同样，如果把他描述为一位研究社会生活的科学家，那也是混淆视听的。因为他对社会生活的研究属于规范研究，充斥着价值判断；况且，马基雅维里主义原则，就是为了达到目的可以不择手段。在这个意义上，马基雅维里是传播邪恶的。当然，L.施特劳斯并非完全否定马基雅维里，反而给予他很高的学术地位。他强调，马基雅维里是以大众或民主的名义，向古典政治哲学赖以立足的贵族偏见发出质疑挑战的第一个哲学家，因而“开创了民主思想传统”[②]；他与西方世界在政治哲学领域伟大传统的决裂，使他开创了欧洲启蒙运动，从而实现了哲学观念的转变：哲学的目的在于解除人类等级状态，或增进人类力量，或将人类引向一个理性社会。因此可以说，马基雅维里是现代政治哲学奠基人。

关于古典政治哲学与现代政治哲学（英美传统称谓）或现代社会哲学（欧洲大陆传统称谓）之间的关系，一直是个重要话题。20世纪60年代初，哈贝马斯《理论与实践》中有一篇长文专门谈论这个问题。像学界通常看法一样，在《古典政治学说与社会哲学关系》这篇文章

---

① ［美］L.施特劳斯：《关于马基雅维里的思考》，申彤译，译林出版社，2003年，第2页。

② ［美］L.施特劳斯：《关于马基雅维里的思考》，申彤译，译林出版社，2003年，第470页。

中，哈贝马斯谈到马基雅维里与霍布斯在从古典政治哲学向现代社会哲学转变过程中所起的重要作用。这个看法或许影响了霍耐特。在《为承认而斗争》中，霍耐特强调马基雅维里、霍布斯对现代社会哲学的奠基作用。这与两年以后在《社会病理学：社会哲学的传统与现状》中将卢梭视为现代社会哲学真正奠基人的看法有所不同。众所周知，从亚里士多德古典政治哲学到中世纪基督教自然法权学说，人一直被视为具有社会能力的存在物：一个政治动物（Zoo Politikon）。古典政治哲学的任务就是，从理论上确立道德行为的伦理秩序，研究合适的制度和法律，同时研究美好的、正当的生活。霍耐特认为，马基雅维里通过把人理解为自私的、只考虑自身利益的存在物而清除了古典政治哲学的人类学前提。因为他假定：由于人们为了虚荣心总是设置以成功为取向的各种新策略，为了自身利益总是处于相互极端不信任中。这样，主体之间就永远处于敌对冲突状态中。"人与人之间的不间断冲突，如何才能够有利于统治者?"马基雅维里在历史著作中提出这个问题，但是却没有进一步从理论上加以论证。当然，不容否认，马基雅维里在社会哲学著作中，"第一次提出了这个观念：在社会行为领域，主体为了身体认同而进行不间断的斗争"①。简言之，就是为自我保护而斗争。100多年后，霍布斯提出的科学假说为这个本体论的基本信念提供了一个更为成熟的形态。

在传统理解中，霍布斯（Thomas Hobbes）的声誉比马基雅维里也好不到哪里去，人们通常把他视为贵族利益代言人。约翰·莱尔德甚至说，在伦理学与政治学领域，霍布斯的声音与双手都是中世纪的。当然，这个极端看法遭到了政治思想史家萨拜因以及L. 施特劳斯等人的断然否定：在《政治学说史》（1937）中，萨拜因强调，霍布斯政治思想中绝对君主专制的政治结论，并不能掩盖彻头彻尾的现代个人主义因素。在《霍布斯的政治哲学》（1936）中，L. 施特劳斯指出，霍布斯政治哲学是现代所特有的第一次尝试，他试图赋予道德人生问题同时也是社会

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 16.

秩序问题一个逻辑连贯的、详尽的答案。因为他第一个觉察到,必须探寻一个关于人和国家的新科学,他也第一次找到了这个新科学。此后所有的道德哲学与政治哲学,都或者明确或者秘而不宣地建立在这个新学说基础上。所以说,霍布斯是现代政治哲学奠基人——不过,如前面所说,后来L.施特劳斯把这个殊荣给予了马基雅维里。

事实上,奠基于人性论上的霍布斯政治哲学,应该包括道德哲学与狭义政治学两个方面。他以伽利略自然科学方法为基础,对之进行了系统的、详尽的探讨,这主要体现在《法律、自然与政治原理》(1640)、《哲学原理》第二部分《论人》(1658)与第三部分《论公民》(1642)以及《利维坦》(1651)这三部著作中。像所有霍布斯著作的读者一样,L.施特劳斯为霍布斯思想的清晰、严密和坚定所打动,同时又为其中比比皆是的矛盾而震惊。通过对霍布斯政治哲学著作的精深研究,L.施特劳斯强调以下四点:(1)霍布斯政治哲学的基础,是两条最为确定无疑的人性论公理:一是自然欲望公理;二是自然理性公理。这样,霍布斯政治哲学赖以作为出发点的,就是一个二元对立:一方面是虚荣自负(自然欲望的根源),另一方面是对暴力造成的死亡恐惧(唤醒人的理性的激情)。(2)霍布斯政治哲学,一方面是对贵族德性的尊崇,尤其强调荣誉或自尊的重要性;另一方面则提倡作为人本主义哲学基础的亚里士多德主义。这两者之间有着历史的关联。(3)霍布斯国家理论体现着两种对立传统的结合,他既赞成世袭君主政体,又赞成民主政体,并把两种根本不同的主权理论调和在一起。(4)霍布斯三部政治哲学著作,堪称神学政治论,这个看法之确凿有据,不亚于斯宾诺莎公然以此命名的著作《神学政治论》。但是,"霍布斯没有追随仿效亚里士多德,而是开辟了通向黑格尔的道路"[①]。这不仅表现在他第一个对权利与法进行了清晰明确的区分,以至于他试图论证国家主要奠基于权利之上,而法只是派生结果,而且他还是充分认识到主权观念重要性的第一人。

---

① [美]L.施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2004年,第125页。

与保守主义政治哲学家 L. 施特劳斯相比，霍耐特既不是马基雅维里研究专家，也不是霍布斯研究专家。不过，霍耐特引证马基雅维里、霍布斯的目的却非常明确，那就是给予“为自我保护而斗争”模式以充分的史料证据。在把这个社会冲突模式追溯到马基雅维里之后，他又找到了霍布斯。他指出，现代国家形成的历史政治经验，商品交换的快速增长，使得霍布斯能够以自然科学方法论为典范，研究市民生活法则，目的是为未来政治哲学提供理论论证的基础。在霍布斯看来，人本质上是能够自我运动的机器，首先能够通过某种特殊能力关心自己的未来幸福。但是，由于两个主体的行为目的相互陌生化而且不透明，这样，每个主体都出于天生就有的猜疑而被迫增强自己的力量，为的是在将来面对他人可能的攻击时能够保护自己。于是，在原始自然状态中，就会经常发生“所有人反对所有人的战争”。从这种不同于卢梭设想的自然状态学说出发，霍布斯对国家主权独特结构进行了哲学论证，从而为国家学说的社会契约论提供辩护。

霍耐特强调说：尽管霍布斯与马基雅维里在科学方法论要求上存在差异，但是，霍布斯像马基雅维里一样，从社会本体论前提出发得出了共同的结论，这就是主体“为自我保护而斗争”。不过，马基雅维里对古典政治哲学传统的反对看起来如此彻底，以至他将君主权力从所有规范条件与任务中解放出来；霍布斯国家理论自始至终也对古典政治哲学传统表示愤慨，同一个结论则表现为，为了政治君权制的实现而最终牺牲了社会契约的自由内容。对于霍布斯社会契约论，当代英国学者 M. 莱斯诺夫(Michael Lessnoff)给予了高度评价，认为它无论在哲学上还是在政治上都极具创新之处。从政治上说，霍布斯的不同寻常之处在于，他用社会契约论捍卫统治者的绝对权威；从哲学上说，他在许多方面都开创了历史的先河①。相反，在《包容他者》中哈贝马斯却这样评说，作为两大古典经验主义理论之一，霍布斯社会契约论与苏格兰道德哲学一起共同重构了道德的合理内核，迄今为止社会契约论仍

① ［英］M. 莱斯诺夫：《社会契约论》，刘训练、李丽红、张红梅译，江苏人民出版社，2005 年，第 69 页。

然拥有一些不错的命题,它们从合理动机角度理解道德根据,并把道德判断归结为合理选择。然而,它们最终遇到了同一个难题,这就是:仅仅依靠合理动机,无法说明道德义务在理性约束力外产生的约束性,而且,社会契约论一开始就忽视了团结,从而遭到了两方面质疑:一是把道德问题与正义问题混淆起来。二是霍布斯始终无法解决"免费搭车者"(free rider)这个众所周知的难题。实际上,哈贝马斯对社会契约论的评论应该视为是对霍布斯政治哲学的看法。对于哈贝马斯的这些看法,霍耐特应该是能够赞同的。霍耐特在从霍布斯走向黑格尔的过程中这样说道,为了体现自己的批判意图,黑格尔利用了马基雅维里、霍布斯"人与人之间斗争"思维模式。当然,在政治哲学著作中,黑格尔试图使马基雅维里、霍布斯社会冲突模式发生理论转向:人与人之间冲突的根源从自我保护动机追溯到道德冲动。所以,黑格尔政治哲学的任务一直就是致力于消除康德"个体自主"(individuelle Autonomie)概念的纯粹应然性。为达此目的,黑格尔主要依靠两条途径:(1)从理论上把个体自主描述为对历史起作用的社会现实要素;(2)改变康德推崇道德而贬抑伦理的做法,并在强调伦理的基础上将道德与伦理协调起来。不过,直到耶拿时期,黑格尔才找到了完成上述任务的理论手段,这就是耶拿时期黑格尔所坚持的信念:"主体为相互认同的承认而斗争"[①]。简言之,就是为承认而斗争。

二、为承认而斗争:从伦理总体模型到交往理论模型

与前耶拿时期相比,耶拿时期黑格尔经历了三个决定性变化:(1)在荷尔德林同一哲学影响下,黑格尔开始质疑(一直到法兰克福时期都决定其思维视阈的)康德道德哲学的个人主义前提;(2)通过阅读柏拉图、亚里士多德古典政治哲学著作,黑格尔赋予公共生活主体间性以更大的意义;(3)对英国古典政治经济学的接受,使黑格尔明白每个未

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 11.

来的社会组织都依赖于以市场为中介的生产领域与财产分配领域。这样，主体就只能获得形式法权的消极自由。总之，在19世纪初，黑格尔逐渐意识到，哲学社会科学的建立首先要克服桎梏了整个现代自然法权传统的亚里士多德原子主义迷误。

在《自然法权的科学研究方法》(1802)一文中，黑格尔制定了未来"实践政治哲学"的研究纲领，区分了现代自然法权学说的两种研究方法：经验研究与形式研究。他认为，尽管这两种研究方法有根本区别，但却有着共同的基本错误，这就是二者都把个体存在假定为第一的与最高的存在，因而都陷入了原子主义：彼此孤立的主体存在被假定为人的社会化的自然基础。这样，它们就不再能够阐发人与人之间的伦理统一状态。如此，在现代自然法权学说中，人类共同体就只能按照"杂多的统一"——彼此孤立的个体主体相互关联——抽象模型来思考，但却不能理解为所有人的伦理总体模型。与现代自然法权学说不同，黑格尔政治哲学关注的是从理论上阐明"伦理总体"(sittliche Totalität)可能性。在被后人称为"理性神话：黑格尔德国唯心主义'最早的体系纲领'"中，他断定，一个和解的社会只能被适当理解为伦理完整的自由民共同体。依霍耐特之见，在对古典政治哲学的批判继承中，黑格尔已经使理想共同体的一般特征从(那时他相信在古希腊城邦中可以找到的)具体理想中如此明确地凸现出来，以至至少能够获得关于伦理总体概念的粗略认识：(1)社会独特性在于一般自由与个别自由的生动统一，即公共生活不应该被视为私人自由游戏空间被限制的结果，而应该被视为所有具体的个体自由实现的机会。(2)理论及其应用是一般自由与个别自由实现整合的媒介。黑格尔使用伦理概念是想表明：既非赋予国家秩序的法律，亦非个体主体的道德信念，而仅仅是主体之间实际持有的立场为扩大自由提供了坚实基础。因此，公共的法律约束体系被视为实际的现实伦理。(3)黑格尔把暂时规定为财产与法律体系的绝对伦理领域包容到制度组织中，从而最终走出了超越柏拉图、亚里士多德的关键一步，后来在"市民社会"总标题下，他又研究了以市场为中介的个体的各种活动和利益，从而实现了"现实主义转向"(realistische Wendung)。

黑格尔强调,必须阐发一个不同于现代社会哲学的、新的基本概念体系,这样才能为政治哲学理论的形成提供一个不同于原子主义的前提;也唯有如此,才能解释社会共同体的高级形式。为此目的,必须创造一种理论手段,借此可以从哲学上解释社会组织的形成。在《自然法权的科学研究方法》一文中,黑格尔固然尚未提出解决问题的办法,但是却已经寻找出了大致的线索。这主要有两步:(1)他主张,为了给社会哲学提供一个新的基础,必须用主体间性社会关系范畴取代原子主义基本概念。在此,他引用了亚里士多德的观点:民族,按其本性而言是先于个体的;因为如果个体彼此孤立而非相互独立,那么个体就只能是与整体统一中的部分。(2)他试图阐明,如何才能从自然伦理状态过渡到他首先规定为伦理总体关系的社会组织形式。在对自然法权学说的批判中,他接受了原始社会契约结构、实践理性文明效果的不同假说。霍耐特评论道,黑格尔引用亚里士多德只是想说明,社会哲学理论主要不是从彼此孤立的主体行为过程出发,而是必须从伦理关系出发:与原子主义社会学说不同,黑格尔把公共生活主体间性基本形式的存在描述为人的社会化的自然基础。因此,对于黑格尔来说,理解这些外在假说是十分必要的,因为社会共同体相关形式变化与拓展为内容广泛的社会活动关系。在这个问题的解答中,他又回到了亚里士多德本体论。尽管在某种程度上必然拥有逐步阐发原始实体的目的论过程形态,但是他决定性地删除了目的论过程消极的、无冲突的特征。在这里,黑格尔借助承认概念又提出了一个新构想:从自然伦理到真正法权。黑格尔说过,差异的存在使伦理超越了自然阶段,并且使一度遭到破坏的一般与个别统一的平衡最终得以恢复。这样,人类精神的历史就被理解为未敞开的、未阐发的自然伦理中固有的道德潜能冲突的普遍化过程,伦理的形成就被说成是消极的或主观的不断扬弃。当然,这个基本想法对这时的黑格尔来说,还不是完全清楚的。然而,对黑格尔来说,特别困难的是他必须如此描述社会化第一阶段的规范形态,从而能够产生在共同体联系加强的同时个体自由也随之增长的过程。总起来看,在耶拿早期,"黑格尔并不拥有解决问题的合适手段,但是在重新解释费希特承认学说并赋予霍布斯斗争概念以新的意义之后,他就

找到了满意的答案"[①]。

在耶拿早期,黑格尔还像从前在法兰克福时期一样,总是以批判的态度对待费希特,把他视为自然法权传统形式研究方法的核心人物,并认为这种方法不能从理论上阐明真正自由的生活关系共同体。在《伦理体系》(1802～1803)中,为了阐发自己的承认学说,黑格尔走出了关键性的三步:(1)为了描述被他假定为人的社会化第一阶段的"自然伦理、犯罪、绝对伦理"这些伦理关系的内在结构,黑格尔积极接受了费希特承认学说[②]。我们知道,在《自然法权基础》(1796～1797)中,费希特(Johann Gottlieb Fichte)曾经参照早期提出的知识学原理,通过对法权概念演绎、法权概念适用性演绎,尤其是法权概念系统运用的论述,阐发了既不同于康德又不同于黑格尔的自然法权学说。他把"承认"(Anerkennung)概念理解为在自然法权关系基础上个体之间的相互作用。他认为,主体之间的共同意识,是在相互自由行动要求与有利于他者自身行为领域界划中形成的,这种共同意识使法权关系具有客观有效性。在这里,黑格尔首先接受了费希特承认模型的先验哲学内涵,并直接转向个体之间交互行为的不同形态。到此为止,黑格尔仍然像亚里士多德一样,把被描述为人类伦理不同形态的生活交往形式表述为主体之间相互承认的过程。从此以后,伦理关系就被他描述为社会实践主体间性形式。因此,对黑格尔来说,相互承认结构在任何情况下都是一样的:一个主体因为具有一定能力与特质而被其他主体承认并与之和解;与此同时,他就学会相互认同并把他者视为与自己对立的特殊存在。但是,如霍耐特所说,在这个相互承认关系的逻辑结构中,黑格尔同时也看到了使自己超越费希特承认模型的内在动力学。(2)黑格尔超越了费希特承认学说。因为在稳定的伦理关系相互承认框架中,

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 29.

② 在《为承认而斗争:社会冲突的道德语法》第二章"注[19]"中,霍耐特谈到自己在希普、维尔特等人启发以及芬克－埃特尔提示下,意识到青年黑格尔承认学说的源头:一条可以追溯到对费希特承认学说的接受,以及对霍布斯冲突模式的重释;另一条可以追溯到卢梭在"论不平等"中对相互承认的思考。

主体总是能够体验到超出特殊认同的东西,并发现自身在其中活动的新维度。为了在某种程度上承认个性的苛求形态,他们必须以冲突方式再次离开已经达到的伦理阶段。就此而言,建立在主体之间伦理关系基础上的承认运动,就产生于和解与冲突的相互交替过程中。因此不难看出,在这里,黑格尔又回到了与道德潜能联系在一起的亚里士多德伦理生活方式概念。不过,它不再简单地以人的本性为基础,而是产生于人与人之间的特殊关系。这样,黑格尔政治哲学思想坐标的自然目的论构想就延伸到社会性概念,二者之间存在内在的结构性张力。(3)为了解决第二步的问题,黑格尔就创造性地结合费希特与霍布斯,即通过把费希特承认理论的冲突模式动力学化,并重新解释"所有人反对所有人的战争"模式,从而引发出关于社会斗争概念划时代的新观点:主体之间实际冲突的结果能够被理解为社会生活关系内部的伦理活动要素。黑格尔论述道,斗争,不是为了主体纯粹肉体存在的自我保护而冲突;毋宁说,当伦理事件指向人的个性维度的主体间性承认时,它一开始就是主体之间的实际冲突。人与人之间的契约不是结束于"所有人反对所有人的战争"的原始状态,而是作为道德媒介的斗争使伦理未展开状态走向伦理关系成熟状态。

霍耐特觉得,黑格尔《伦理体系》的论证结构,在某种程度上保留了《利维坦》的国家结构。不过,在自然伦理中,黑格尔用人与人之间的承认形式代替了"所有人反对所有人的战争"形式;在"犯罪"标题下,黑格尔设想各种不同的斗争方式破坏了原来的承认关系;由此出发,在绝对伦理中,就走向了在形式上被理解为纯粹伦理组织关系的社会整合状态。所以,《伦理体系》的特殊性就在于,黑格尔把承认的两种自然形式与各种不同方式的斗争对立起来。承认的这两种自然形式,一是真实情感;二是情感统一的扬弃,即通过契约调节的财产交换、法权普遍化过程。但是,为什么法律承认关系是自然伦理形式?为了回答这个问题,黑格尔"为承认而斗争"模式就从伦理阶段过渡到下一阶段:处于自然伦理与绝对伦理两个阶段之间的独特阶段,即犯罪阶段。在这里,他把不同的破坏行为描述为犯罪的不同形态,并对犯罪行为做出了不同的解释。实际上,在青年黑格尔神学著作中就已经包含

着关于犯罪的构想。在那里,他把犯罪行为理解为与法权关系社会前提相联系的行为,并认为法权形式与犯罪行为之间存在依赖关系,在理论上是可以理解的。所以,“黑格尔运用斗争模型的目的,不再是从理论上阐释承认运动具体阶段之间的过渡而追寻不同斗争的具体阶段,其共同结果就在于相互承认的形成过程总是为新的冲突所破坏。但无论如何,黑格尔特别感兴趣的是,由社会生活紊乱引起的内在斗争的进展形式”[①]。

当然,《伦理体系》并没有回答是什么样的动机引发了犯罪。黑格尔没有看到,犯罪的内在动机在于相互承认的固定阶段而非满足方式的体验。霍耐特发问道,是否可以这样理解:蔑视的基本形式引发了破坏行为?黑格尔对此是不清楚的。黑格尔之所以不把盲目的毁坏行为描述为犯罪,是因为它们缺乏法律承认的自由的社会前提。在黑格尔看来,抢劫行为,不仅抢去了某人的财物,而且从整体上伤害了某人。如此看来,黑格尔的“斗争”(Kamfp)概念,就意味着被伤害主体为了保护自身完整性而斗争,罪犯只是为了自己多方面利益。于是,黑格尔就把冲突描述为主体之间分裂的最为苛刻的形式:冲突的基础不是个体权利诉求的被伤害,而是人格完整的被伤害。对于冲突双方来说,总体关系的前提是个体存在的“完整性”(Integrität)。所以,社会冲突……就是为荣誉而斗争。为荣誉而斗争之所以能够出现,是因为肯定的自我关系可能依赖于其他主体的承认。在这里,黑格尔赋予社会冲突以道德实践的学习潜能。一方面,个人是这样一个个体,他的认同原本来自对其法权能力的主体间性承认;完整的个人是这样一个个体,他的认同主要来自对其特质的主体间性承认。另一方面,在为荣誉而斗争结束时,就从具体的主体之间的冲突过渡到社会共同体之间的冲突。总之,在“犯罪”两章中,黑格尔系统勾画了其理论目标,并把不同的社会冲突聚合为一个过程,这就为从自然伦理向绝对伦理过渡做好了准备。霍耐特断言,如果综合考虑这两个维度并把它们视为一个统一整体,那

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 36.

么在从自然伦理向绝对伦理过渡中黑格尔试图阐发的教化过程就出现了。

如果说在自然伦理中,主体相互承认为相互依赖而又完全个体化的人;那么在绝对伦理中,主体之间的特殊关系就被断定为未来共同体的主体间性基础。在这里,黑格尔借用谢林(F. W. Joseph Schelling)"直观"(Anschauung)概念只是想描述主体之间交互关系的认知性承认形式。对于情感承认形式而言,最早是由黑格尔的"团结"(Solidarität)范畴提供的:在团结的承认中,他发现了所有公民个体自由的伦理集合。显然,他通过法权关系将彼此孤立的个体又一次聚集在内容广泛的伦理共同体框架中,从而给出了交往的基础。不过,霍耐特强调,《伦理体系》最后并没有沿着这个富有成效的思路发展下去。这样,关于承认理论的论证线索就中断了。因此,《伦理体系》至少存在以下缺陷:(1)不清楚人类伦理历史究竟在何种程度上应该以承认关系的逻辑发展线索来重构;(2)不仅事实上省略了犯罪动机,而且没有考虑到犯罪在伦理历史中的地位问题;(3)关于承认阶段理论,缺乏清晰的概念区分;(4)没有重视蔑视形式问题,更谈不上将蔑视体验视为社会反抗的道德动机。总之,《伦理体系》尚缺乏能够真正综合费希特模型与霍布斯模型的理论手段,在这里,黑格尔为阐释人类伦理历史而拟就的社会哲学模型显然还只是一个纲要。"黑格尔的创造性构想,不论从社会历史来说,还是从发展逻辑来说,都缺乏说服力。不过理论原因却不能轻易被看出来。部分原因或许是方法论压力——这与他对谢林知识论图式化运用紧密相关;另一部分原因来自对霍布斯的直接敌视——这激发了他对无冲突的'自然状态'伦理统一的描述。"①
鉴于此,在《伦理体系》之后,"为承认而斗争"交往理论模型就逐步让位于意识哲学模型。

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 35.

三、为承认而斗争:从交往理论模型到意识哲学模型

在《伦理体系》之后,为了给予承认阶段理论以更加准确的表述,黑格尔在政治哲学中用一个新参照系取代了亚里士多德参照系。在《思辨哲学体系》(1803 ~ 1804)中,自然不再是本体,而是作为他者与精神相对的实在领域,是前人类的、物理学的自然;精神或意识范畴的任务,就是通过对人类社会生活与自然现实的划界而精确描述其结构原理。这样,贯穿于《伦理体系》中的亚里士多德自然目的论就逐渐为意识哲学理论所取代。这种构思的变化过程就预示了黑格尔体系的最终发展方向。当然,《思辨哲学体系》还是处在中间阶段上。如希普(Ludwig Siep)所说,这时处于黑格尔重构分析中心的是国家伦理关系,意识这个范畴还只是服务于伦理形式的说明。不过现在,黑格尔不再把国家共同体的形成理解为原初自然伦理基本结构的冲突展开过程,而是直接理解为精神形成过程。通过语言、生产工具、家庭财产媒介的使用,意识就逐步被理解为个别与一般的直接统一;与此相应,对意识自身的理解也达到了总体性。这时,承认就意味着在观念上实现了意识的总体性:"在他者的总体性中,意识认出了自身。"[①]黑格尔认为,之所以会在他者的认知性体验中出现冲突或斗争,是因为只有通过主体要求的相互伤害,个体才能获得关于他者是否又被视为总体性的知识。像在《伦理体系》中一样,《思辨哲学体系》也把冲突描述为社会化机制之一,它迫使主体相互辨认,以致最后个体的总体意识与所有他者的一般意识交织在一起。这样,绝对意识就为未来的共同体提供了理智基础;从作为社会普遍化媒介的相互承认中产生的民族精神就成为伦理生活实体。

鉴于此,霍耐特断定,《思辨哲学体系》与《伦理体系》大体上是一致的,不过也存在较大差别:尽管在这两个文本中,在个体意识形式"解中心化"(Dezentrierung)意义上,"为承认而斗争"都被理解为社会

① G. W. F. Hegel, *System der Spekulativen Philosophie*, Humburg 1986, S. 217.

化加强的过程，但是，在《伦理体系》中，斗争同时具有个体化媒介、自我能力提高的含义，而且包含着人类互动关系中有方向性变化的描述。这样，重构分析的对象，从一开始就在亚里士多德参照系基础上，被描述为有规范内容的交往关系。在《思辨哲学体系》中，黑格尔强调个体与环境在理论上、实践上的对立。这样，主体之间的冲突就失去了第二个维度。因为这时黑格尔不再把冲突描述为个体意识形成的媒介，而仅仅保留了其社会普遍化，即社会化媒介的功能。这样，"黑格尔就既放弃了耶拿早期著作中的亚里士多德主义，又放弃了人类生活的'主体间性'概念"[①]。现在，黑格尔不再把个体化过程视为从已经存在的交往关系中产生的个体冲突过程。因此，黑格尔政治哲学就失去了社会历史特征，即失去了社会关系变化的分析，而逐渐接受了个体形成的分析形式。在《精神现象学》之前的最后文本，即《耶拿实在哲学》(1805～1806)中，尽管《伦理体系》的所有余韵几乎全部消失，但是"为承认而斗争"却又一次得到了强有力的系统描述，这在以后的政治哲学著作中从来没有过。在《伦理体系》中，"为承认而斗争"学说涉及到霍布斯人类学构想。在以某种方式进行理论定位时，黑格尔批评了霍布斯。在《耶拿实在哲学》中，黑格尔用为"承认而斗争"交往理论模型直接与霍布斯"所有人反对所有人的战争"自然状态假说相对立。这样，这个值得信赖的"为承认而斗争"思维模式的恢复，通过黑格尔对霍布斯自然状态假说的直接批评而获得了特殊意义。但是，从总体上看，在《耶拿实在哲学》中，黑格尔在意识哲学框架内首尾一贯地分析了精神形成过程。在该书结尾处，他贯彻了与承认理论不同的意识哲学风格。

众所周知，在黑格尔成熟哲学体系中，逻辑学、自然哲学、精神哲学是核心部分。精神哲学的基本结构和描述方法，在《耶拿实在哲学》中就从总体上被确定下来了。正是在这里，黑格尔第一次完善了自己的哲学，使之获得了一个统一的体系形态。在费希特的巨大影响下，他对

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 52.

精神概念的理论前提进行了清晰阐述，认为精神自身同时也是自身的他者，它能够创造自身的他者，并且能够由此返回自身。在这个意义上，自我区分的特性就归属于精神中。但在这里，黑格尔精神哲学不再局限于对伦理关系的解释，而是描述精神形成的过程，从而出现了“伦理的弱化”：人类意识结构不再作为伦理维度被整合进社会结构关系的形成过程中；相反，人类社会的、政治的交往形式被描述为人类意识形成过程的实现阶段。这样，就从旧的社会理论构想与新的意识哲学框架要求妥协中产生了新的构成原则。在系统描述的最后阶段，黑格尔用“构成”（Konstitution）概念表示《伦理体系》中原初的政治制度特征，但在“构成”标题下的内容已经发生了变化：在《哲学全书》（1817）中被称为绝对精神。实际上，在主观精神阶段，黑格尔就借助个体意识自我体验必要条件的逐步拓展重构了主观精神形成过程。在此，黑格尔既分析了主观精神形成过程的认知方面，如直观、想象力、关于事物的语言交际能力等；又分析了个体意识的自我对象化方面，即个体形成过程的实践方面，如意志概念、劳动行为等。在客观精神阶段，黑格尔论述了在人类意识内部发生的精神现实化过程：个体意志对自身的关系；主体之间的制度性关系；共同体主体对世界整体的反思关系。在绝对精神阶段，黑格尔在人类意识范围内集中描述了精神借助艺术、宗教、哲学从而认识到自身。然而，尽管在《耶拿实在哲学》中，黑格尔已经进入到意识哲学框架中，但是，为了拓展个体形成过程中世界图景的实践维度，他仍然采用“为承认而斗争”的构成手段。需要强调的是，在这里，黑格尔在分析意志形成过程的基础上，对承认概念进行了重新阐释，并第一次分析了承认形式问题。

黑格尔的“意志”（Willen）概念，是经过费希特从狂飙运动那里吸收过来的。《耶拿实在哲学》把它描述为进入主体实践世界领域全部结构的钥匙。黑格尔认为，意志已经离开理论体验视阈而进入到实践世界领域。因此，对他来说，意志形成过程是随着自我体验形成而形成的；而自我体验产生于趋向实践的、对象化的自身意向的决定性现实化。这样，黑格尔就使个体形成过程的实践方面开始于工具性的自我体验。对他而言，劳动行为、生产工具、产品是紧密相关的。所谓劳动，

就是制造东西的体验。但是,他把意志的第一个阶段,即工具性体验阶段看作是不完善的。因为在劳动过程中,主观精神只能用来理解活动的“东西”(Dinge),即只有通过自然因果性的适应才能获得具有行为能力的存在物。然而,为了获得作为“法权人格”(Rechtsperson)的自我意识,只有这种体验还是不够的。因为一个自我理解至少应该预设的前提是学会理解作为主体间性的存在物。所以,要想解释个体法权意识构成的话,主观精神形成过程就需要拓展世界图景的实践维度。这在相互承认的第一种形式,即爱的形式中可以找到。

在黑格尔看来,作为相互渴望情欲主体的男女之间的性互动关系,是法权人格的自我意识构成条件。因为在自我实现过程中,总是把劳动结果视为物化的行为主体,体验到对方给予他的情欲。这样,“性”(Sexualität)就被描述为相互对立主体统一的第一种形式。真正爱的关系被阐发为“在认知他者中的相互体验”,因此,他们就能够获得双方共同享有的主体间性知识。在这里,“黑格尔第一次用‘承认’概念描述在认知他者中的相互关系:在爱的关系中……‘承认’就是‘未教化的、自然的自我’”[①]。可见,像在《伦理体系》中一样,“爱”(Liebe)在《耶拿实在哲学》中被黑格尔理解为相互承认关系,在这种关系中,首先可以发现对主体质朴个性的确证。不过在《伦理体系》中,爱被当作社会相互作用力;而在《耶拿实在哲学》中,这个规定要比从前主体间性学说的解释更加清楚:欲望着的主体正是在被爱的体验中才第一次能够被理解为需要渴望情欲的主体。社会化理论观点认为:主体认同的形成必然与主体间性承认体验联系在一起。黑格尔的思想历程已经大大超越了这个观点。在他那里,个体主体认同的形成,原则上与其他主体某种方式的承认前提联系在一起。因为个体之间的关系比工具行为的优势在于,它开辟了主体相互交往的可能性,并把交往伙伴体验为由自己承认的个人。但是,个体并不把交往伙伴承认为自身完善的、不受限制的个人。霍耐特阐发道,就承认关系而言,这意味着相遇的主体

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 63.

必须以某种方式承认交往伙伴：如果我不以某种方式承认我的交往伙伴是一个人，那么他也不会以同样方式把我承认为一个人。因为我否定了他的个性与能力，而我只有通过他才能够被承认。黑格尔这个结论表明，对承认关系向主体提出的内在的相互要求，在目前他还根本不感兴趣。在爱的承认关系中，他首先关心自我意识形成过程中归属于法权人格的特殊功能。这样，在他那里，爱就有两种表达方式：(1)爱是伦理的基本要素而非伦理本身。这意味着：对每一个主体来说，被爱的体验必须以参与共同体的公共生活为前提。只有情感本能被承认、被肯定，主体才能拥有由平等参与政治意志形成的自信。(2)爱只能被描述为现实性的理想预期。这意味着：爱是一种原始体验关系，在此，人能够获得相互对立主体的统一。如果被爱的感受没有以某种方式从内心表达出来，那么与伦理共同体概念相联系的观念就根本不能形成。但问题在于，黑格尔必须进一步思考：伦理共同体的整合形式如何才能足够清楚地与男女之间的情感关系划清界限？作为市民家庭经典理论家，黑格尔把孩子视为男女之间性爱的最高体现，认为孩子是他们(男女)之间作为自我意识的统一。霍耐特总结说，就个体认同形成而言，爱这两种爱的表达方式都是消极的，因为这些规定与伦理关系拉开了距离。不过，来自《耶拿实在哲学》的这两种爱的表达方式也可以积极地应用，爱的承认关系应该归属于主体形成中。在分析爱的承认形式之后，黑格尔还试图阐发法律承认形式。如果说主观精神阶段的精神体验在很大程度上被理解为爱的关系的逐步实现的话，那么"'客观精神'阶段的精神体验根本上被理解为法权关系的冲突的实现"[①]。

黑格尔认为，霍布斯的理论困境就在于，他不能把向社会契约的过渡理解为在自然状态人为条件下实际必然发生的过程。因此，就每一个自然状态假说而言，根本的理论难题就是，被打上相互竞争关系烙印的社会状态中的个体，如何才能获得主体间性的权利与义务观念？自然法权传统对这个问题的回答全部具有消极特征：法权的规定性总是

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 97.

通过某种方式从外部获得的。契约缔结行为或被视为聪明的信条(霍布斯);或被视为道德的预设(康德,费希特)。与霍布斯自然状态假说的描述不同,黑格尔不再将个体为攫取财产而引发的冲突解释成"为自我保护而斗争",而是解释成"为承认而斗争"。因为个体攫取财产,不再是由于害怕将来不能自我保护,而是由于感到自身存在为社会对手所忽视。在人类相互关系结构中,规范行为期待通过其他行为主体的承认而实现,至少在他者的行为计划中发现主动关怀。但是,在"被攻击主体"(das attackierte Subjekt)那里,财产被毁坏体验同样导致某种非理性规范。而"被动参与主体"(die passiv beteiligten Subjekte)、"被排斥主体"(die ausgeschlossenen Subjekte)、"被剥夺财产主体"(das besitzergreifende Subjekt)意识到,他所做的与所想的完全不是一回事:他想的纯粹关涉他自身的存在、他的纯粹自然的"为己之在"(Fürsichsein)。在霍耐特看来,黑格尔从完善参与主体视角出发复述原始自然状态尝试所引出的结论,应该被理解为对霍布斯自然状态假说的彻底指责:如果已经出现的社会冲突的意义通过冲突双方认识到只有相互依赖于对方才能得到适当理解的话,那么被伤害主体就不能被理解为纯粹自私的、彼此孤立的存在。相反,在他们进入相互敌对的冲突之前,两个主体都主动地把他的对方包容进自己的行为取向中,就是说,两个主体必须把对方首先承认为互动伙伴,而自己的行为则依赖于对方。

黑格尔借助于"法权"(Recht)概念得出结论说,社会契约的产生以及法权关系的形成是一个实践过程,这个过程是从原始自然状态中产生的,在很大程度上它不再关涉理论必然性,而是关涉经验必然性;与之相应,在相互竞争的社会状态内部产生了社会契约。这样,存在于作为互动伙伴而相互承认的两个主体之间的内在理解就优先于自然状态中的冲突。因此,黑格尔把两个分裂主体之间形成的主体间性关系规定为不平等关系,而把斗争视为自然状态冲突事件中两个阶段之间的继续。在这里,被攻击主体强迫互动伙伴,为的是证明意志的道德非限定性以及人格的值得承认性。如此一来,黑格尔就通过对个体认同形成过程中各个体验阶段的描述,把主体理解为最终是为法权所武装

的个人。“法权就是在个人行为中同他人的关系，是他的自由存在的一般要素或他的空洞自由的规定、限制。……即承认关系。”霍耐特认为黑格尔这段话表明，他试图在社会本体论框架中拓展社会的生活其他维度。因为他在承认关系意义上做出了纲领性论断：“在承认者那里，自我即个体中止了。他是法权承认者，即他不再在直接的定在中。被承认者(通过他的存在，但是产生于概念的存在)被承认是有直接意义的。他是一个被承认的存在。人必然承认也必然被承认。这种必然性是他自身固有的，而非与其内涵相对的我们的想法。当承认者是自身的运动并且扬弃了他的自然状态时，他就是承认者。”[①]就是说，主体在冲突面前必须以一定方式相互承认，因为人类的共同生活以主体之间的相互承认为前提。这种类型的相互承认总是以某种方式包含着个体的自我限制，这关涉法权意识的第一个内在形态。在分析个体意志形成新的体验阶段时，黑格尔总是对自然法权思维传统采取内在批判形式：如果想要指明，自然状态的社会关系如何形成主体间性社会契约，那么就需要理解每一个借此可以把主体理解为法权人格的体验过程。不过，黑格尔的问题在于，应该是一种什么性质的体验才能赋予斗争以道德实践力量？他给出的论断是：在存在相互死亡威胁的状态中，主体之间意识到的法权关系无疑必须从内部承认出发。于是，黑格尔就把法权的主体间性关系追溯到与死亡体验联系在一起的结构性关联中。当然，关于黑格尔“为生死而斗争”学说有各种不同的解释，如维尔特符号意义解释，科耶夫存在哲学解释，列维纳斯主体间性学说解释。霍耐特的解释是：在相互感到必死的情况下发现了相互冲突主体，他们通常承认基本法权，并且已经内在地获得了主体间性法权关系的社会基础。但是，当黑格尔把个体法权合法性的主体间性回忆与死亡体验前提联系在一起时，向法律承认形式过渡的理论困难就出现了。不过，在关于社会精神现实化的描述中，黑格尔又走出了决定性的一步：他把主体为自身被承认所做的努力当做可变的生产力。这样，“为生死而斗争”就不仅作为教化过程的构成要素为市民社会精神要素再

① G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Humburg, 1969, S. 206.

生产做出了贡献，而且在规范强制意义上也对法权内部形态的改革发生了影响。

黑格尔之所以把法权关系描述为社会生活的主体间性基础，是因为每个主体都有义务根据合法性诉求对待所有他者。对黑格尔来说，法权与爱是不同的，法权体现的是一种不容许从结构上限制在单一社会关系中的相互承认关系。如果所有社会成员都相互尊重他们的合法要求，那么就能够出现一种无冲突的社会状态，这对于社会任务的协调解决是十分必要的。然而，"个体主体实际上拥有哪些法权，迄今还是不清楚的。我们只能提出法权关系的一般原则，还不能提出恰当的论证"[①]。在《精神哲学》第二章，黑格尔把社会现实结构理解为教化过程，借此抽象法权关系就逐步拓展了实质内容，而市民社会就被视为从新的法权关系具体形式的积累中产生的制度结构。黑格尔通过个体劳动与社会劳动、满足自身需要与满足他人需要的论述使法权关系进一步具体化：主体必须相互承认通过劳动创造的财富的合法性，并且承认财产所有权，目的是为了能够用合法的部分财富交换他选择的产品。在交换过程中黑格尔看到了法权人格条件下交互行为的典范，他把交换价值描述为参与主体之间统一的精神体现。即使财产制度与交换制度汇聚成社会劳动体系的功能条件，黑格尔还是把它们当作人的基本现实关系的直接结果划归法律承认关系。这样，实际交换行为就为契约中连续的相互义务所代替。随着"契约"(Vertrag)的引入，被承认的直接存在领域最终就被抛弃了，与此同时，承认形式制度化的实质内容也得到了拓展。因为它是一种与道德内涵相联系的特殊认知能力的表达形式。如此一来，就出现了作为契约伙伴而被承认的法权主体。

霍耐特认为，在关于犯罪的承认理论解释中，黑格尔不仅在法权领域内恢复了"为承认而斗争"，而且弥补了《伦理体系》因省略犯罪动机而留下的理论缺陷。因为黑格尔总是把违法可能性与法律承认新的具体阶段联系在一起，并把契约与违法之间的关系假定为结构性亲缘关

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 84.

系。这是由于契约为主体事后违约提供了可能空间：契约形式化保障与事实满足之间存在时间张力，它对存在与时间是漠不关心的。因此，契约对违反法律的危险无能为力。霍耐特分析道，通过对违约行为、犯罪行为的描述，黑格尔试图在法律强制的忍受与实施犯罪之间确立一种道德关系。这不仅促使法权关系也采取“为承认而斗争”模式，而且促使黑格尔把犯罪动机追溯到社会蔑视。通过对普遍意志形成过程的描述，黑格尔把“为承认而斗争”重新解释为产生道德诉求的教化过程的内驱力。可以说，黑格尔这个解决方案中包含着一个富有成效的观念，并使法权关系自身发展又一次服从于“为承认而斗争”的规范压力。但是，黑格尔关于犯罪行为的解释是牵强附会的。因为在法权关系框架内，他根本不可能对此做出合适的解释。他仅仅把国家伦理关系视为承认个体意志的真正所在。在《伦理体系》中存在的尊重个体主体生活特殊性的诉求，在法权领域是不能够得到满足的，但是在国家体现的民族精神领域里却能够得到确证。

那么，黑格尔为什么不在理论上继续追寻法权关系的具体形式？这个问题是不清楚的。不过，客观精神，即精神在客观社会现实中的外化主题或许表明，黑格尔并不是在总体上忽视这个问题，而是相信在对社会整合进行解释的伦理生活领域，会对这个问题做出恰当的解决。霍耐特说，像《伦理体系》所表明的那样，只有通过相互承认形式的阐发，主体才能获得对个体意志的社会承认。但是，《伦理体系》中用理智直观模糊规定的尊重概念，到《耶拿实在哲学》中必须给予准确描述。在这里，黑格尔又一次把社会世界的构成描述为伦理学习过程，它超越了斗争不同阶段而走向严格要求的相互承认关系。通过团结的承认，个体或许已经感受到与他人相遇的情感意义，甚至在主体间性关系中出现了个人法权的冲突主题。然而，这并没有使黑格尔合乎逻辑地转向承认理论的伦理构想。相反，在《耶拿实在哲学》中，他把伦理学说变成了完全另外的样子：“实体主义伦理模型”（substantialistische Models der Sittlichkeit）。在“伦理”一章中，黑格尔不再把国家伦理领域理解为使个体生命历史特殊性得到尊重的承认关系实现场所，而是被迫把伦理共同体社会组织形式描述成等级模式。通过对伦理范畴的

修正,社会成员之间的互动关系就被作为反思行为制度性体现的国家管理机关之间的关系所代替。黑格尔之所以这样做,是因为他把伦理领域总体上设想成精神自我反思的对象化形式,以致主体间性关系必须与主体及其外化要素之间的关系区分开来。易言之,伦理就是精神进一步发展的独白形态,并且形成具有特殊要求的主体间性形式。霍耐特认为,由于意识哲学的国家结构要求最终把所有权力都集中到一个人手里,所以黑格尔把政治意志形成模型设想为君主立宪制(die konstitutionelle Monarchie)。但是,他最终也没有表达清楚,到底在什么范围内主体间性从伦理领域中被清除出去,因为《耶拿实在哲学》直到最后仍然保留了两个尺度:个体意志的命运以及真正自由共同体的未来前景。而这两个问题解决的前提,是需要建构一个主体间性伦理构想。

诚如霍耐特所言,黑格尔在耶拿时期研究工作结束于《精神现象学》(1805~1807)。尽管在这部伟大的理论著作中,还可以发现黑格尔对在《伦理体系》中未完成的"为承认而斗争"的回忆迹象,但这既不是人类认同的主体间性概念,也不是不同承认手段以及不同等级承认关系的区分,甚至没有把道德冲突的历史创造作用纳入政治哲学中。尽管这部著作仍然把"为承认而斗争"当做推动精神社会化过程的道德动机,但现在它只有自我意识功能。在这里,主奴辩证法所体现的意义就限制在冲突主体的"为承认而斗争"与劳动实践的承认体验的紧密联系。黑格尔逻辑学几乎完全是从这个视野出发的。依霍耐特之见,"意识哲学转向"足以赋予"为承认而斗争"模式以崭新的表述,它要求黑格尔把斗争展开的动机置于人类精神领域中。然而,"意识哲学转向"所取得的理论成就是以放弃主体间性学说为代价的,而主体间性学说以交往理论的两难选择为代价。就是说,"意识哲学转向"不仅使黑格尔失去了主体间性概念,而且妨碍他在主体间性学说框架内对个体自主的不同程度进行必要区分。随着意志的主体间性维度的重新引入,黑格尔使他的整个思想臣服于意识哲学垄断性前提的困境就暴露出来了。总之,"意识哲学转向"之后,"为承认而斗争"模式在黑格尔著作中就失去了核心地位。不过,在《法哲学原理》(1820)中,为

了在相互承认模式中形成人类自由意识的必要前提，黑格尔又借用费希特承认概念，并再次回到《伦理体系》的基本预设。当然，《法哲学原理》的核心已经从承认理论拓展到规范正义理论。第四章第一节中将阐述这个内容。下面分析霍耐特如何运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说。

第二节

社会化与承认：青年黑格尔承认学说的社会心理学重构

前面谈到，黑格尔本来可以对霍布斯自然状态假说进行主体间性重释，但由于建构意识哲学体系而牺牲了这种做法。这样，他原先把伦理共同体结构理解为"为承认而斗争"的一个发展阶段的哲学意图就半途而废了。因此，青年黑格尔承认学说注定只能是碎片。不过，"这并不妨碍我们今天对之进行理论重构"[①]。霍耐特认为，由于黑格尔在理性构思中把人类精神的有限性条件抽象化，所以，青年黑格尔承认学说就一直处于形而上学框架中；相反，后来每一次复活黑格尔的尝试，都必须与经验科学保持联系，目的是为了避免黑格尔一开始就陷入的形而上学陷阱。但是，"为承认而斗争"的原初模式既不与规范制度理

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 107.

论意图相联系，也不与拓展的主体间性构想相联系，而是与具有规范内容的社会理论视野相联系。鉴于此，必须在后形而上学框架下对青年黑格尔承认学说进行重构。霍耐特借助米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说，以阐明批判理论的"承认理论转向"可能性。在这里，他通过对米德与黑格尔进行比较提出了三点论证：

一、米德著作中包含着重构青年黑格尔承认学说的最有效手段

就承认理论而言，黑格尔留下了三个需要解决的基本问题：(1)青年黑格尔"为承认而斗争"模式始于一个思辨命题——实践自我的形成与相互承认的主体间性前提联系在一起。这样，黑格尔的思考就受制于形而上学传统。(2)对青年黑格尔"为承认而斗争"模式具有结构性意义的第二个命题是——从主体间性学说出发，可以断定存在不同的相互承认形式。黑格尔在耶拿时期的著作中区分了爱、法权、伦理三种相互承认形式。黑格尔认为承认形式的系统区分是必要的，因为只有借助这些区分，才能获得把伦理教化过程解释为主体间性关系不同发展阶段的社会理论框架。(3)青年黑格尔"为承认而斗争"模式的理论结论出现在第三个命题中——三种相互承认形式需要以道德冲突各阶段为中介的教化过程逻辑。或者说，相互承认确定顺序属于成功自我发展的前提；主体体验到蔑视而意识倒未被承认——这两个与形而上学传统联系在一起的假说都认同成长理论的目的论框架，容许从个体认同形成的发生过程直接进入社会结构形成过程。针对黑格尔的这些命题，霍耐特提出了质疑：关于相互承认发展阶段顺序的假设是否能够经受住经验怀疑？各种相互承认形式是否相应地划分了社会蔑视体验？是否有历史的、社会学的证据表明，这些社会蔑视形式实际上就是社会冲突的原初动机，即社会冲突的道德逻辑？在这里，霍耐特提出了自己的解决办法：鉴于青年黑格尔"为承认而斗争"模式的缺陷，首先需要运用经验的社会心理学重构青年黑格尔的原初命题；然后需要借助蔑视体验的经验现象学检验并修正青年黑格尔承认学说。

表面看来，青年黑格尔承认学说似乎是以"唯物主义"为纲领，因

为他把人类伦理教化过程重构为这样一个过程:主体之间交往关系中固有的道德潜能经过各个阶段的冲突得以实现。但实际上,这种重构服从于理性唯心主义前提,即这种需要研究的冲突事件是由理性的对象化过程规定的。黑格尔对两个方面进行了阐发:(1)在亚里士多德意义上的人类共同体本性;(2)意识哲学意义上的自我关系。黑格尔把这个过程描述为以斗争体验为中介的承认运动,而不是人的社会化条件下有限世界的内在化过程。然而无论如何,黑格尔构想还是处于理性事件的形而上学框架中。因此,为了使富有经验内容的、世俗化的理性概念得以流传,就必须解除德国理性唯心主义理论前提。唯有如此,才能使黑格尔承认学说失去形而上学背景。诚然,黑格尔理性唯心主义思辨视角,在第一代传人马克思那里发生了"历史唯物主义转向"。不过,黑格尔在耶拿时期拟就的、按承认形式区分的冲突模式,从来就没有对社会哲学思想史发生过重要影响,它总是在方法论阴影下被考虑。无疑它也留存于《精神现象学》中,但在这里,"为承认而斗争"主题被限制在自我意识的形成条件这个问题上。毋庸讳言,为了促进政治理论形成的转向,黑格尔主奴辩证法或许发生了强烈的影响。根据黑格尔观点,主人和奴隶之间的冲突应该被理解成为了认同要求而进行的斗争。霍耐特认为黑格尔这个看法推动了——反对马基雅维里、霍布斯"人与人的分裂",而追溯到道德诉求的伤害体验——这样一种思想运动。霍耐特断言,马克思关于社会阶级斗争的划时代规定,至今仍然有着重要影响;索雷尔在"为承认而斗争"视角中触及到社会变化过程,其主要功绩是批判了社会科学中的功利主义;萨特的"为承认而斗争"观念对批判的社会理论来说是富有成效的。总之,他们的思想都是规定着"我们事后阐发道德进步承认理论构想"思想传统中的组成部分。然而,尽管他们为青年黑格尔"为承认而斗争"模式增加了一系列新的见解并加以拓展,但是他们中没有任何一个人能为这个构想的系统发展做出贡献(关于这个问题,到本章第四节再加以讨论)。这样,霍耐特就把重构青年黑格尔承认学说的希望寄托于米德社会心理学。因为在他看来,米德社会心理学允许把黑格尔主体间性学说转化成后形而上学理论语言,可以说米德在黑格尔原初见解与霍

布斯思想状况之间架起了一座桥梁。“没有任何一种理论像米德社会心理学那样，在自然主义思想前提下，对人的主体认同归功于主体间性承认体验这个思想进行了首尾一致的阐发，因此，迄今为止，米德著作中包含着适于在后形而上学框架下重构青年黑格尔主体间性学说最为有效的手段。”①

二、米德社会发展构想与青年黑格尔承认学说

米德的社会发展构想为青年黑格尔承认学说提供了社会心理学基础。米德与青年黑格尔至少有三个共同点：(1)认同形成的发生学观念；(2)对政治哲学社会契约论原子主义的批评；(3)用“为承认而斗争”解释社会道德发展的核心议题。所有这些都为米德重构青年黑格尔承认学说提供了可能性。在霍耐特看来，米德以非思辨方式对待德国唯心主义哲学问题，期待经验心理学能够提高人的特殊认知知识。这样，他就通过对社会心理学对象的知识论检验达到了主体间性学说前提。这时米德关注的中心是，社会心理学研究如何才能进入特殊对象的心灵，并期待通过这个问题的回答完善德国唯心主义的主体解释。为此目的，他接受了实用主义基本观念。作为美国芝加哥学派实用主义代表人物，米德既不同于专注于逻辑分析的皮尔士，也不同于从事个人主义研究的詹姆斯，而是类似于杜威，一生关注社会现实问题的解决。米德指责对“心灵”(Psyche)的功能主义解释：心灵在某种程度上是主体自己的一种体验。他认为这样一种解释根本不能为主观世界的可接近性提供足够证明，因此他强调社会心理学从拥有主体意识的行为者视野出发进入对象领域。在这里，米德把关于环境的达尔文主义机体论拓展到社会维度，目的是为了做出更好的解释：对社会心理学目标来说，人类互动行为甚至是特别合适的出发点，因为在问题出现的情况下，它迫使主体意识到他自身的主体性。这样米德就使功能主义基

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 114.

本理论服务于自己的方法论框架,这就促使他开始思考原来就感兴趣的社会心理学领域。但是根本问题在于:一个主体如何才能意识到行为表现的社会意义?在米德看来,相对于自我意识形成,自身行为反应意义的意识形成是更原始的现象。所以,社会心理学首先应该解释在社会互动中社会行为意义的意识得以形成的机制。如 C. W. 莫里斯所说,米德社会心理学是建立在社会行为主义基础上的,他强调自我与道德的社会性,认为人本质上是扮演角色的动物;语言作为一种"有声姿态",为它们的出现提供了机制。像赫德尔以及后来的盖伦一样,米德认识到:与所有非声音的理解手段不同,"手势语言"(Lautgebärde)第一次具有了特殊性质,即在同一时刻以同样方式对互动伙伴的行为发生影响。于是,霍耐特断定,米德"从交往理论中得出了关于人的自我意识形成条件问题的结论……社会行为意义的意识发展与自我意识形成是联系在一起的。"[①]

关于"自我"(Ego)、"主我"(I)、"客我"(Me)及其关系,米德在《心灵、自我与社会》中有过大量论述。不过,因为其经验描述色彩太过浓厚,以至于显得啰嗦,甚至混乱。通读全书我们得出的总体印象是:

第一,米德认为心灵是个非常模糊的概念,它无非是以表意符号形式出现的姿态的相互作用。但他又经常将心灵与自我等同,这说明自我在米德心目中也是个非常模糊的概念。当然,有两点是很明确的:(1)把自我与身体区分开来。他认为自我不是生物有机体,作为自身的自我,它本质上是一种社会结构,并且产生于社会经验;(2)不能把自我等同于意识。但他认为自我意识而非情感经验及其运动神经为自我提供了核心与基本结构,因此,自我本质上是认知对象而非情感对象。在米德那里,自我既可以指个体自我,又可以指民族、国家等社会自我,不过主要是指前者。米德指出,人根据自己的理解把自己分成各种各样的自我。主我、客我是两个不同的自我;但是,主我、客我这两个

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2003, S. 119.

侧面对于充分表现自我都是不可缺少的。因为在我们自己的自我与他人的自我之间不可能划出严格的界限,只有当他人的自我存在并进入我们的经验时,我们自己的自我才能存在并进入我们的经验。所以,从总体上看,米德把自我视为主我与客我的统一。然而,他并不打算提出如何可能既是主我又是客我的形而上学问题,而是从行为本身立场出发探讨这一区分的意义。

第二,对于主我、客我,米德的阐释有些混乱,但总体上是把主我、客我看作是自我的不同侧面、不同处世态度:主我与客我是相对的。主我作为冲动原则,是不确定的、不能完全预测的。主我是自己的自我对他人态度的反应,因而主我实际上是作为客我的一部分在经验中出现的。这样,处于主我与客我关系中的主我,可以说是对个体经验中的一个社会情境做出的反应,是自己对他人态度所作的回答。客我是主我自己采纳的有组织的他人态度,并且只要它具有一种自觉的性质,它便因此决定我们的行为。可以认为客我给主我提供形式。不过,客我的结构并不决定主我的表现。由此可见,主我与客我既分离又统一。主我既召唤客我,又对客我做出响应,他们共同构成一个出现在社会经验中的自我。如果用弗洛伊德术语说,主我在某种意义上是一种原始冲动;客我在某种意义上是一种潜意识的压抑力。简言之,主我的态度是一种质朴的、率性而为的态度,客我的态度是一种较为老练的社会态度。顺便说一下,关于米德的主我与客我,学界历来有不同理解。霍桂桓研究员曾经谈道:"米德的'主我'是否相当于弗洛伊德的 ego + id;'客我'相当于 superego?"[①]在这里,笔者不想对这种说法妄加判断,只是提出一个新的看法:米德的主我、客我,是否类似于海德格尔(Martin Heidegger)"本真的我"、"非本真的我"? 不同的是,米德现实地看待主我、客我,认为它们都是自我不可缺少的侧面;而海德格尔悲观地认为只有"本真的我"才是我应该有的生活,"非本真的我"是为社会所异化的、不应该属于我但又是我逃不掉的生活。这样理解也许并非没有道

---

① 参见苏国勋编:《当代西方著名哲学家评传》第十卷,山东人民出版社,1996年,第303页。

理。

无疑,耶拿时期的黑格尔承认学说,追寻一个植根于解释自我意识可能性的内容广泛的目标。承认概念已经清楚地表明,黑格尔很少关心主体借以获得自我意识的认知性互动关系;他更多地关心主体借以把自身规范地理解为人的一定个性的实践确证形式。在"为承认而斗争"模式中,黑格尔主要对人的实践自我关系主体间性条件感兴趣。如果说早期米德注重自我意识的形成问题,那么后期米德就注重道德实践主体认同形成的规范维度。霍耐特断定,米德主我—客我理论中包含着对青年黑格尔承认学说进行自然主义转换的手段。只要米德把道德规范维度纳入到互动关系观察中,其社会心理学就发展到了一个新阶段。但是,如果在互动伙伴的反应中,不再仅仅涉及认知性行为维度,而且涉及规范行为期待,那么,如何建立客我的自我形象呢?"米德在论述自我意识的一系列论文中的最后一篇对这个问题进行了初步暗示,他简要勾勒了使儿童学会道德判断形式的基本机制:'只有当儿童用父母回忆的语言对自身行为做出反应时,他才能够判断自身行为的好坏。'……随着社会反应行为拓展成规范行为关系,'客我'就从个人的认知自我形象转变为实践自我形象。"[1]米德很快就把解释人的认同形成视为自己思考问题的出发点,他的主导理念就是:在儿童的社会成长过程中客我逐渐普遍化。

米德用实例说明在从"玩耍"(play)到"游戏"(game)的转变过程中,成长着的儿童的实践自我形象迁移到"普遍化的他人"社会行为规范中。在这里,他强调角色扮演与"普遍化的他人"概念,这很可能受到了英国联想心理学的影响。所谓"普遍化的他人"(generalisierte Andere),就是指角色扮演过程的普遍化,是普遍意义上的角色扮演动作。米德从儿童游戏变化的具体事例中得出人的社会化过程的形成机制。在米德那里,儿童在社会化成长过程中客我如何变化这个问题?就意味着从"普遍化的他人"视角出发,个人把自己理解为按劳动组织

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 123.

起来的社会成员。霍耐特认为,米德如此使用主体间性承认概念是有意义的:成长着的儿童通过将自身规范态度内在化而承认互动伙伴,这样他就能够认识到,他自身也被承认为社会合作关系中的成员。诚然,这里所谈到的相互承认关系是米德自己的观念:正是那个在共同体中存在的自我,当他承认他人时,他自己也被承认。但是,在这个语境中,米德——从"普遍化的他人"视角出发,个人的自我理解就是法权人格的自我理解——这个思想与黑格尔是非常接近的,而不仅仅是承认概念的一致。在米德那里,法权就是由"普遍化的他人"满足的个体诉求。在实践自我成长过程中,法权充当了一个特别重要的角色。在《心灵、社会与自我》中,米德并非偶然地谈到了尊严、自尊等问题。他认为,只有当主体通过法权保证他作为共同体成员被承认时,他才获得"尊严"(Würde);同样,法权也是自尊稳定而又唯一普遍的基础。自尊概念,一般用来指称自身价值的意识,就是说,如果个体被共同体成员承认为确定的个人,他就采取一种对待自身的积极态度。因此,自尊的程度依赖于主体为互动伙伴所承认的能力与特质的个体化水平。如果说,到此为止,还可以把米德对实践认同形成的重构理解为青年黑格尔承认学说的社会心理学翻版的话,那么,"在米德认同形成的观察中,在开始讨论'主我'创造性潜能时,他就超越了与黑格尔共有的理论框架"[1]。

在霍耐特看来,米德观察实践自我关系发展的立足点仅仅在于,当个体主体在成长过程中与互动伙伴交往圈子不断扩大时,客我会发生什么样的变化?为了完整地解释在道德主体形成过程中发生的事件,除考虑到规范行为控制方面外,还应该考虑到人们日常行为中面对社会义务所做出反应时的主动偏离。在这里,霍耐特借助米德主我—客我理论,尤其是主我创造性潜能的阐发,论述了法律自由与自我实现问题。如前所说,米德的主我概念很不清晰,而且多义:作为实践认同形成的主我与自我认知的主我一样都不能被直接把握。因为米德吸收了

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 130.

詹姆斯意识流学说，将主我视为突然爆发的本能涌动体验，或是内部冲动的聚集场所；但却不能清楚地表明，它是否来自前社会本能、创造性想象力或自我道德情感。霍耐特把米德的主我区分为两个方面：(1)个体自主是否能够得到贯彻，这关涉法律自由问题；(2)个体能否自我实现，这关涉自我实现问题。在第一种情况下，主体感受到行为冲动，但它的实现受到僵硬社会规范的阻碍；当然也有例外：相关主体只有一种特殊的理想化活动，才能积极化解道德冲突。那么，如何捍卫主我的要求？只能这样说，主我本能冲动的满足，不是依赖于个体自主增长的条件，而是依赖于个体自我实现的可能性前提。在第二种情况下，自我实现是一个过程，在这个过程中，主体的能力与特质得以发展，个体借助其他互动伙伴的承认反应而确信他自身对社会的价值。因此，主体所依赖的这种承认，就不能视为规范调节的权利与义务承担者所体验到的那种承认。

霍耐特认为，米德的客我是共同体的代表，它体现着习俗规范，或隐含着社会规范。他从两个方面来理解米德的客我：(1)"普遍化的他人"视角中的客我、理想的客我；(2)自我实现的客我、被评价的客我、道德的客我。不过，如果把主我创造性潜能理解为客我的心理对应物，那么很快就会得出结论：在道德认同形成的过程中，仅仅依靠"普遍化的他人"视角的内在化是不够的；主体自身总是感觉到与主体间性承认的社会规范不一致的压力，以至于必须质疑他的客我。米德把主我与客我之间的不和谐描述为个体道德发展与社会道德发展之间的基本冲突。霍耐特强调，在实践自我关系中，内在化的集体意志与个体化诉求之间的张力，必然导致主体与社会环境之间的道德冲突。为了实现这种植根于本能的要求，原则上需要全部社会成员的承认。因为他们的共同意志，作为内在化规范控制着个人的行为。所以，客我的存在迫使主体由于主我的利益而致力于为新的社会承认形式而斗争。当然，在米德看来，从大量道德偏离中产生的运动构成了社会发展过程，而社会发展在总体上适应于个体化进步过程。或者说，在集体预先假定的发展模式推动下，文明过程就是趋向于个性解放的过程。这样，理想的客我既保证了主体间性承认，又维护了个体认同。于是，现存共同体的

"普遍化的他人"将为未来社会的"普遍化的他人"所代替。总之,"米德的社会发展构想就以令人惊奇的方式为青年黑格尔'为承认而斗争'模式提供了社会心理学基础"①。

应该说,霍耐特用"自我意识"(Selbstbewusstsein)理解米德的自我不太符合米德的本意,但是他对米德主我—客我理论的理解总体上是比较到位的。他把米德的主我理解为所有自我行为未受约束的现实源泉,它意味着在人的个性中对行为创造性问题应答负责的机关;客我表达一种原始自我关系的结果,是他人眼中的自我的形象。从互动伙伴视角看,在自发活动中,主我不仅先于主体所拥有的自我意识,而且总是返回到重新解释的对客我内容的行为表达中去。因此,在个体人格中存在的主我与客我关系,就类似于两个对话伙伴之间的关系。这表明米德已经给出了他研究人的自我发展时所遵循的方向。因此可以说,米德通过社会心理学基础问题的研究,获得了人的自我意识的主体间性构想:只有当一个主体学会从符号意义上体现的他人视角感受自己的行为时,他才能够形成自我意识。可见,米德借助经验科学手段,颠倒了主我与社会世界的关系,并强调他人感受对自我意识发展的优先性。这样,米德就走出了赋予黑格尔承认学说自然主义基础的关键一步。

三、米德与青年黑格尔承认学说发生的自然主义"经验的转向"

如同黑格尔对待普遍意志的形成过程一样,米德也把社会道德发展理解为法律承认内涵的逐步扩大过程。这样,米德与黑格尔就有三个共同点:(1)认为在历史上只有通过法律强制的自由空间的扩大,才能释放个性的潜能;(2)认为引起社会变革的动力是主体为扩大主体间性保障的法权范围而持续进行的斗争;(3)认为个性的历史解放发生在为承认而进行的漫长斗争过程中。然而,与黑格尔不同,米德为这

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 134.

个有限发展过程的基本动机提供了一个解释：米德的"为承认而斗争"，意味着为共同体扩大而进行集体努力的社会实践；它产生于道德观念，以及质疑制度秩序的法权诉求。霍耐特证实，米德一再强调耶稣基督的社会革命作用，目的是用直观事例说明他的主题：伟人、宗教人士、耶稣、普世宗教共同体的历史作用。不过这些事例也表明，米德将与为扩大法律承认关系而进行社会斗争概念非常不同的两个过程联系起来了。在第一个过程中，米德将共同体成员法权扩大理解为个体自主增加，即在事实意义上，共同体扩大意味着个体自由活动空间扩大；在第二个过程中，某些共同体中存在的法权向更大范围的个体扩大，即在社会意义上，共同体扩大包括通过法律承认诉求的主体范围扩大。

当然，像黑格尔一样，米德关于法权关系的承认理论构想，仅仅具有有限的适用性。因为他没有在社会普遍规范与个体自由法权扩大之间做出足够的区分。这样，他就遇到了青年黑格尔试图用伦理构想解决的社会哲学难题：当主体感到他的能力与特质没有被社会价值系统主体间性承认时，他会转向哪些与事实冲突的接受者呢？如此一来，"普遍化的他人"这个伦理概念与黑格尔伦理构想具有同样的为相互承认关系命名的使命，在这个关系中，每个主体都能认识到，他被承认为一个因具有能力与特质而与众不同的人。但是，米德在演讲中没有继续追寻个体自我实现过程中必然出现的问题，只是在论述主我本能冲动相关类型时，对日常生活的优越感现象有过很少的不系统的提示。因此，他也不能清楚地说明：自我实现的个体在获得个体自主过程中，为什么必然期待"普遍化的他人"理想？米德试图把自我实现与社会有益劳动联系在一起，即把社会尊重与社会贡献联系在一起。不过，他试图将自我实现的主体间性前提与特殊共同体的偶然价值前提区分开来。所以说，"米德的理念可以描述为对黑格尔伦理问题的后传统回答"[①]。

米德认为，在相互承认关系中，主体认识到自己不仅在道德共同性

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 143.

上，而且在特殊性上都得到了承认。这样，相互承认关系就应该在功能主义劳动分工的透明体系中找到。霍耐特指出，米德这个看法没有意识到功能主义劳动分工模型的困境。实际上，功能主义劳动分工模型不能被视为价值中立体系。因为米德曾经假定，客我与其他社会成员享有共同的道德规范、伦理目标、价值观念。客我或是拥有某些权力的人，或是具有独特意义的人。可见，在这里米德试图把后传统共同体伦理目标与功能主义劳动分工客观要求完全等同起来。但是这样，就使他与原先那个富有挑战性的问题——如何确定“普遍化的他人”伦理信念——失之交臂。因此米德的困难在于，用共同的善武装的“普遍化的他人”如何把所有主体置于平等位置上，使之能够理解自身对共同体的价值而无须阻碍他们的自我实现？在米德看来，个体自我知道他依赖于自己所属的社会共同体，这是他的责任感，即伦理意识基础。人们可以说，获得那种职能分工与充分社会参与是展现在人类共同体面前的一种理想，在现阶段它表现为民主理想。“民主”(Demokratie)意味着个体可以充分发挥存在于自己天性中的各种可能性，而且仍能采取影响他人的态度。正是这种平等民主伦理形式开启了这个文化视阈：具有平等权利的主体通过自己的特有方式对共同体再生产做出贡献，从而相互承认个体特殊性。然而，米德功能主义劳动分工模型所提供的解决方案，不能从理论上解决伦理道德的社会整合问题。所以，霍耐特断定，米德在社会有益劳动体验中承认个体能力与特质的观念注定要失败。这也表明米德与黑格尔一样，都把社会中有效的“为承认而斗争”观念视为生命历史个体主体应该获得主体间性承认的最高阶段。当米德为承认形式设置了功能主义劳动分工模型时，就出现了早期黑格尔的团结关系概念。对于黑格尔试图用相互直观概念命名的主体间性关系来说，团结只是一个可能的标题。在黑格尔那里，团结的承认是爱的承认与法律承认的合题：团结与爱共有的纽带是情感关怀，与法权共有的认知态度是平等对待。这样，只要黑格尔还没有放弃实体主义伦理构想，就会把伦理理解为一种社会关系。当法权表述下的爱转变为共同体成员之间的普遍团结时，这种关系就会出现。当然，与米德解决方案相比，对于为什么个体应该感受到基于团结的相互尊重这

个问题,黑格尔的形式伦理构想原则上还缺乏任何必要的提示。如果不考虑共同的伦理目标与价值取向,团结关系概念就缺乏动机体验的基础。

正如霍耐特所说,尽管米德的解决方案存在许多不足:他没有考虑到法权外的相互承认形式问题,只在关于社会关系的看法中承认了个体能力与特质;缺乏相互承认的爱的阶段,省略了与个人能力发展情感信任相联系的自尊基本形式。但是,米德的解决方案的长处也是很明显的:

第一,相对于黑格尔法权阶段的"普遍化的他人"构想不仅是理论补充,而且是实际深化:作为法权人格而相互承认,就意味着两个主体通过控制自身行为而被包容进社会共同体意志中,这就体现着社会规范的主体间性承认。借助这种相互承认形式,每个人就不仅作为共同体成员,而且作为生命历史个体主体而被承认。当然,在米德那里像在黑格尔那里一样,由于法律承认关系不能肯定性地表达共同体成员之间的个体差异,所以这些关系是不完善的。

第二,尽管米德模型具有客观主义还原论倾向,但相对于青年黑格尔模型还是具有优势。他不仅回到了青年黑格尔的一般前提,而且肯定了不同承认形式之间的概念区分。这样,把耶拿时期黑格尔的原初观念纳入米德社会心理学中,就可以得出具有规范内容的社会理论线索,目的在于用相互承认关系结构中固有的规范要求社会变化过程。因此可以说,"米德用社会心理学重构手段,使'为承认而斗争'理论发生了'唯物主义'转向"①。不过,米德与黑格尔一致同意的基本命题是,社会生活再生产是在相互承认命题下实现的;并且,个体发生史与社会承认关系拓展的前提相联系。于是,霍耐特得出结论说,黑格尔以唯心主义方式、米德以唯物主义方式转向"为承认而斗争"模式,但是,他们在与马基雅维里、霍布斯、尼采不同的理论传统中揭示社会冲突,并把社会冲突视为社会道德发展的结构性动力。

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 148.

第三节

承认与蔑视：
主体间性承认形式与个体认同的蔑视形式

霍耐特运用米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说的目的，是为了阐发自己的承认理论。在论证了批判理论的“承认理论转向”可能性之后，他就试图描述社会承认关系结构。他围绕承认与蔑视关系阐发主体间性承认形式，以及个体认同所遭遇的蔑视形式。他强调，在勾勒社会理论基本特征之前，先要对青年黑格尔、米德承认学说中固有的但却未曾阐发的两个前提进行阐释：(1)相互承认关系三分法经验的依据在哪里？(2)相互承认关系的不同形式是否就是人的实践自我关系不同阶段？另外，霍耐特认为，黑格尔、米德都不清楚在历史发展过程中产生“为承认而斗争”动力的社会体验是什么？即他们没有对社会蔑视形式进行系统考虑。在这里，霍耐特对这三个问题做出了自己的回答：

一、将社会生活划分为三个互动领域具有相当程度的可靠性

通过对青年黑格尔承认学说与米德社会心理学进行比较可以发现，米德与黑格尔一样都划分了社会生活的三个领域，即区分了三种相互承认形式。不过，黑格尔明确地把相互承认形式划分为：爱、法权、伦

理(团结);米德则模糊地界定为:情感关怀、法律承认、团结认同。霍耐特认为,在黑格尔那里固有的意向到米德那里成为经验假说的系统观点都表明,三种相互承认形式中个体认同关系不断提高。但是,他们都试图把不同承认形式限制在社会再生产特殊领域中。在政治哲学中,黑格尔区分了家庭、市民社会和国家;米德把"普遍化的他人"两种不同现实形式,即法权关系、劳动分工与具体他人的原始关系区分开来。不仅如此,"在不同的三分法中固有的系统结构,首先以令人惊奇的方式体现在其他社会学家的一系列区分中"①。例如,M. 舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》(1916)把生活共同体、社会、基于团结的个人共同体视为社会统一的三种存在形式;普莱斯纳《共同体的界限》区分了原始纽带、社会交往、事实共同体三个领域。霍耐特由此断定,相互承认关系三分法具有相当程度的可靠性。

霍耐特说,显而易见,社会整合形式的划分是根据情感纽带、法律授权、共同价值取向来实现的。黑格尔、米德学说的特殊性在于,他们把三个互动领域都追溯到不同相互承认形式,而每种形式都应该与道德发展特殊潜能以及个体自我关系不同形式相对应。但是,为了对这些要求进行检验,必须对爱、法权、团结的内涵进行重构,直到把这些内涵与具体科学研究成果联系起来。在保证经验研究材料的同时还必须证明,三种相互承认关系事实上可以区分为三种相互承认形式。至此为止,霍耐特关于相互承认关系三分法的经验论证尚缺乏足够说服力,仅仅寥寥数例就断定相互承认关系三分法具有相当程度可靠性,难免有独断之嫌。然而,他并没有停留于此,而是试图通过三种相互承认形式的阐述寻找经验依据。实际上,相互承认关系问题,至少应该涵盖既相互联系又有所区别的三个方面:(1)承认领域;(2)承认形式;(3)承认原则。在《为承认而斗争》中,霍耐特本人并没有对三者做出很明确的区分,而且往往是三者混用。他直接借用了黑格尔的爱、法权、团结三分法。到《再分配或承认?》中,他才对之进行了区分:相互承认领域

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 151.

(爱、法权、贡献);相互承认形式(情感关怀、法律承认、社会尊重);相互承认原则(需要原则、平等原则、贡献原则)。霍耐特甚至谈到文化承认作为第四种承认形式的可能性。因此,根据霍耐特承认理论的最新模式,相互承认关系可以表述为:以爱与关心(需要原则)为主导观念的私密关系;以平等的权利义务(平等原则)为规范的法权关系;以个人成就(贡献原则)为社会等级规范标准的社会尊重关系①。不过,为了尊重《为承认而斗争》的阐述,下面还是用爱、法权、团结来描述三种主体间性承认形式,当然,是在情感关怀、法律承认、社会尊重的含义上使用的。

二、爱、法权、团结与自信、自尊、自豪的对应关系

第一,作为第一种主体间性承认形式,爱或情感关怀使人拥有"自信"(Selbstvertrauen)。显然,霍耐特很明白,不能把爱仅仅理解为一种狭隘的性亲密关系,而必须理解为一种根据两性之间的性关系、友谊关系、父母子女关系模式,由少数人之间强烈的情感纽带构成的原始关系。应该说,关于爱的看法,霍耐特与黑格尔并没有什么本质不同。在黑格尔那里,爱不仅是指男女之间的性满足关系,而且包括家庭内部父母子女之间的情感关系。他之所以把爱描述为相互承认关系第一阶段,是因为在爱的过程中,主体相互承认他们具体的本性需要,进而相互承认为有需要的存在。在某种程度上,需要与情感只有通过直接满足或相互给予才能得到承认,所以承认本身必须拥有情感承认与情感激励的性质。在这个意义上,承认关系必须与对具体他者特质的尊重相互联系在一起。可见,在黑格尔那里,爱主要包括爱情、亲情,他不太重视友谊关系;在霍耐特那里,爱除爱情、亲情外,还包括友情,甚至包括同情。不仅如此,霍耐特的创造性还在于:(1)运用心理分析对象关系理论对爱的阐述佐以经验论证;(2)详细阐发爱与道德的关系。第

---

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 168.

二点将在第五章第六节中加以阐述,这里着重分析第一点。

依霍耐特之见,黑格尔关于爱的分析与试图揭示心理失调原因的心理分析"对象关系理论"(Theorie der Objektbeziehung)是一致的。无疑,弗洛伊德及其后学的贡献之一,是勾勒了幼儿心理发展的画面。这个理论表明,随着心理分析转向幼儿的互动事件,幼儿对他人的情感依恋就被揭示为这样一个过程:这个过程是否成功,依赖于个体自我牺牲与自我保护之间张力的共生平衡。因此,对象关系理论的研究传统,特别适合于把爱理解成为以相互承认特殊形式奠定基础的互动关系。对弗洛伊德及其后学来说,幼儿的互动伙伴在他作为"力比多"(Libido)展开对象的意义上,首先是从无意识本能需要的内心冲突中产生的,并逐渐产生自我控制。但是,在《从婴儿到幼儿》(1965)中,斯皮茨(Rene Spitz)依靠经验观察对此提出了质疑;而在《心理分析的新近发展》(1989)中,埃格尔(Morris Eagle)指出,情感依恋对幼儿发展独立意义的第一个标志,通过一系列心理分析的观察结果得到了支持与强化;鲍尔比(John Bowlby)通过《依恋与失落》(1969)的开创性研究得出结论说,婴儿在生命最初几个月发展的个人之间的亲近感,为后来所有情感依恋奠定了基础;在《母亲与孩子:第一种关系》(1977)中,斯特恩(Daniel Stern)令人信服地证明了母子互动是一个高度复杂的过程,在这种互动关系中,参与互动的双方在实践中都获得了共同的情感经历与感受能力。由此可见,与弗洛伊德理论的本我-自我结构模型相反,上述所有研究似乎都指向较早的前语言的互动体验的恒久意义。不过,对于承认关系现象学来说,主体间性理论在心理分析解释框架中的拓展,似乎并不比对象关系理论更加适合。

在治疗心理紊乱框架中,温尼柯特(Donald W. Winnicott)从心理分析医生的视角出发,致力于研究幼儿充分社会化的条件。在《成熟过程与促进的环境》(1965)、《从游戏到创造》(1971)等著作中,他用心理分析手段将爱的关系理解为一个相互承认过程。正是与正统心理分析观点的差异,使他能够轻易地适应黑格尔、米德的理论框架。温尼柯特强调,每个生命都开始于未分化的主体间性状态,即共生(Symbiose)状态。霍耐特认为,共生概念比弗洛伊德理论的"原始自恋"(primären

Narzissmus)概念具有更多内涵。因为这种原始的、相互经历的行为整体,不仅可以把原始主体间性概念纳入温尼柯特的经验研究中,而且——母亲与孩子从某种未分化的共生状态中分离开来,以至最后学会作为独立个体相互接受和相互爱恋,这种互动过程是如何形成的——成为温尼柯特终生关注的问题。这表明,从一开始他就把幼儿成熟过程理解为只有通过母子之间主体间性共同游戏才能完成的使命。温尼柯特试图借助"过渡对象"(Uebergangsobjekt)概念描述的理论构想阐明:孩子越早进入共生与独立之间的平衡形式中,就越能非扭曲地展开第二个活动机制。所以说,在某种程度上,过渡对象关涉原始相融体验与分离体验之间的中间领域:在孩子与情感对象进行互动游戏的过程中,孩子总是力图弥补内部现实与外部现实之间的痛苦裂痕。温尼柯特的结论是,所有中间领域的形成得益于人终生存在着的、作为成年人文化对象兴趣源泉的任务的解决。那么,中间媒介领域,如艺术、宗教等,到底属于纯粹幻想的内部世界还是属于客观现实的经验世界,这是不确定的,至少在本体论上是充满歧义的;不过,它是从迷失在游戏中的幼儿从游戏领域中直接发展出来的,则是确定的。为什么过渡对象概念被理解为关于爱的承认理论的直接延伸呢?温尼柯特对此做出了回答,认为这个尝试的核心意义在于,与把爱重构为特殊承认关系相反,幼儿独处能力依赖于他(她)从母亲的持续关怀中获得的信赖感。当他(她)意识到自己被一个独立的个人所爱,而那个人也感受到被爱时,他(她)就可能发展一种自我关系。因此,独处能力是个体自我关系的实践表达。这样,温尼柯特就转向了真正的自我,即主我。像埃里克森(Erikson)所说,幼儿通过母亲的爱而获得自信,从而他(她)能无忧无虑地独处。于是,温尼柯特进一步断言,在交往中被保护的独处能力是构成友谊的质料。这或许意味着,人与人之间任何一种强烈的情感关系都开启了这样一种可能,即人们像婴儿依赖母亲的情感关怀一样,在特殊情况下也能忘怀地、轻松地实现自我的双方关系。如此一来,就从母子之间的情感关系拓展为成年人之间的情感关系。霍耐特断定能够借助温尼柯特关于幼儿成熟过程的分析得出这样的结论:交往结构使爱成为一种特殊的相互承认关系,所有爱的关系都是由原

始相融体验的无意识回忆驱动的，这种体验给母子最初几个月的生活打上了烙印。这样，被黑格尔描述为"在他者中存在的自我存在"的爱的承认形式，与其说是主体间性状态，不如说是介于持续的独处能力与相融体验之间的交往张力曲线。霍耐特相信，如果考虑到J. 本雅明关于爱的关系病理学研究的话，那么，这个结论也就失去了某些思辨特征。

如果说温尼柯特自我心理学见解使青年黑格尔中心意图得到确认的话，那么J. 本雅明基于对象关系理论的经验研究，就给青年黑格尔"为承认而斗争"学说提供了一个富有启发性的解释模式。为了从母子成功分离过程形式的研究中得出成年人之间成功互动关系的结论，J. 本雅明利用了对象关系理论。不过，在代表作《爱的束缚：心理分析、女性主义与权力问题》(1988)中，她主要运用"虐待狂"(Masochismus)、"受虐狂"(Sadismus)诊疗学概念思考爱的扭曲关系动力学。她认为，承认平衡扭曲的共同原因，无疑是母子分离过程缺乏发展而导致的心理紊乱。为了支持这一论断，她利用了柯恩贝格(Otto F. Kernberg)《对象关系理论与心理分析实践》(1984)中关于爱的生活病理学研究成果。霍耐特认为，与温尼柯特相比，J. 本雅明关于爱的承认理论构想的优越性在于她揭示了这样一种可能：承认的失败形式被理解为承认两极平衡中沿着一个方向单极化发展。这种单极化中断了自我相关性与消除界限之间的持续变换，并为一种僵化的相互补充图式所取代。于是，在病理学中，主体间性张力结构的交互性就遭到了破坏。"可是在这里，我的兴趣不在于具体内容的发生学推论，而只在于应该在相互承认范畴中评价承认关系紊乱现象。就是说，如果根据这个标准必须把那些从失败的交互性观念中引出的情感关系视为对主体间性张力状态的偏离，那么反过来就可以证明，承认理论所理解的爱的概念的经验有效性。"[①] 在承认平衡结构单极化意义上，关于爱的关系病理学诊疗资料可能支持这样的观念，即爱的关系以理想的方式被描

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 172.

述为通过承认而被扯断的共生状态。所以,爱的关系,不仅在逻辑学上而且在发生学上都优于其他相互承认关系。如果把爱说成是承认构成要素的话,那就意味着对伴随情感关怀形成的独立性的肯定。每个爱的关系,无论是父母子女之间的关系,还是友谊关系或私密关系,都通过同情和爱慕与个体不能支配的承认前提联系在一起。这样,情感安全的基础方面不论在自身需要与感受体验中,还是在自身需要与感受的表达中,都有助于形成爱的主体间性体验——自信,从而形成所有自尊态度进一步发展的心理前提。

第二,作为第二种主体间性承认形式,法权或法律承认使人拥有"自尊"(Selbstachtung)。之所以把爱、法权这两个互动领域理解为同一个社会化模式的不同类型,是因为如果不回到相互承认机制就根本不能对它们的逻辑进行适当解释。黑格尔、米德都把法权或法律承认理解为第二种承认形式,是因为他们觉察到法权关系基于这样的情况:只有当人们意识到必须对他人承担哪些规范义务时,他们才能把自己理解为法权承担者。不过,黑格尔用法律承认形式指称现代法权关系的部门法,他要证明个体自主应该归功于实证法所体现的特殊相互承认形式;米德"普遍化的他人"概念主要对法权关系逻辑感兴趣。霍耐特坦言,迄今为止的理论史重构忽视了上述差异。因此,在对——究竟哪种特殊类型的承认,以及相应的自我关系是法权关系中固有的——这个问题做出回答之前,至少要进行一些粗略澄清。因为与传统联系的法权和与后传统联系的法权的差别清楚地表明,相互承认的法权形式与爱的形式是不一样的。霍耐特分析道,在米德那里,法律承认首先是指这种关系,他人与自我之所以相互视为法权主体,是因为他们知道,通过社会规范能够合法地分享共同体的权利与义务。因而,法律秩序非常适合揭示传统社会中法律承认一般特征:只要个人合法性诉求尚未与后传统道德普遍原则结合起来,那么原则上它就只能由借助具体的共同体成员地位赋予的权限所构成。因为在"普遍化的他人"概念中,第一次涉及权利与义务协调的基本秩序,因而米德有充足的理由只赋予法律承认以有限的规范内涵。在此,个体主体之所以被主体间性承认,仅仅在于他是按社会劳动分工组织起来的共同体的合法成员。

当然，即使这种传统的法律承认形式，也为主体作为人的尊严的社会保护打开了空间。但是，个体主体又与权利义务普遍不平等分工框架赋予他的社会角色融为一体。与米德不同，黑格尔认为，只有当从传统伦理权威中分化出来并转变为普遍主义合法性原则时，法律体系才会出现。从这个区分出发，就产生了关涉现代法权关系条件下法律承认结构特征的两个问题：(1)需要澄清，必须依靠法律承认形式的哪些特征，才能使个体自主对法权共同体所有其他成员都具有意义，即这种类型的尊重是如何获得的？(2)必须回答，在现代法权关系条件下，主体相互承认他们的道德责任能力意味着什么？

"尽管经验研究学科的回溯不足以解释这两个问题……但我还是借助经验保证的概念分析对之进行粗略回答。"[①]霍耐特说，对于第一个问题，是否可以这样解释：随着向现代性的过渡，个体法权与具体的角色期待发生了分离，因为从这时开始，个体法权原则上赋予每一个人以自由平等权利，这样就间接指出了法律承认的新特征。对于传统法权关系来说，人们当然可以假定，承认某个个体的法权人格就以某种方式与社会尊重融合在一起，而社会尊重是根据社会地位赋予社会成员的。因此，法律承认仍然是直接按照个体作为社会角色承担者所享受的尊重程度来划分为等级的。这种等级关系只有到法权关系服从于后传统道德诉求的历史过程中才能消解。在对法律承认与社会尊重进行比较之后，霍耐特似乎轻松了不少：虽然这并没有更加接近问题的解决，但是法律承认结构总算少许明朗了一些。正是由于在现代法权关系条件下，法律承认结构被普遍地理解，所以在特殊情况下法律适用的任务就是它不能把握的。不过，在经验描述情况下，法权的普遍有效性总是被质疑：人类主体应该在什么范围内适用法律，因为它们是由不同类型的个人道德责任能力所决定的。人们看到，在法律适用状况解释范围内，"为承认而斗争"出现在法权关系的定位中。然而，第二个问题更加重要，因为它的解决提供了后传统条件下法律授权功能分析的

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 178.

钥匙。这个问题意味着,如果主体的法权人格被承认,那就必须要承认他们相互尊重的能力。霍耐特解释道,从表面看来,当法律授权从地位归属中摆脱出来以后,它的任务就不仅要保护财产,而且还要保护普遍能力的实现,并且使人作为个体成为可能。当然,应该保护具有法律行为能力主体的哪些一般特征,只有通过与现代法权结构相联系的新的合法性形式才能确定。如果法律秩序在某种程度上被视为合法的,并因此期待个体原则上能够自由的认同所有与之相关的个体,那么法权主体至少应该具有合理地自主决断道德问题的能力。如果没有这种归属能力,就不能想象主体如何能够一致认同法律秩序。由于现代"法权共同体"(Rechtsgemeinschaft)的合法性依赖于权利平等主体之间的合理共识观念,所以,它就奠基于所有成员相互承认他们的道德责任能力这个预设上。如此一来,说一个主体能够出于理性洞察而自主处理某些事情,就仅仅意味着,他能够运用合理共识程序对之做出某些规定(从这里可以看出,霍耐特"法权共同体"与哈贝马斯"交往共同体"之间的内在关联)。

在现代社会里,个体法权诉求的不断扩大之所以可以被理解为道德责任能力一般特性范围的逐步扩大,是由于在"为承认而斗争"推动下,必须合理地考虑参与意志形成的新前提。在黑格尔的思辨概念中遇到了类似主题:罪犯迫使资产阶级法律秩序为了实质的机会均等维度而扩大法律规范。在这里,霍耐特借助现代法权理论与现代民权运动来说明这个问题。在现代法权理论中,主体法权一般被划分为三类:(1)自由的自由权,即保障个体自由、生命、财产免受非国家授权干预的人权;(2)政治参与权,即保障个体参与公共意志形成过程的政治权利;(3)社会福利权,即保障个体以公平方式占有基本产品分配的社会权利。第一类是消极法权,后两类是积极法权。耶利内克(Georg Jellineck)在其很有影响的《地位理论》(Statustheorie)中,将法权人格按照纯粹的顺从义务区分为消极地位、积极地位、主动地位;亚里克西(Robert Alexy)基本法权理论的目标,就是对个体基本法权进行系统论证;帕森斯在《现代社会系统》(1971)中描述了现代法权的发展。为了阐释法律承认与自尊之间的关系,霍耐特引用了马歇尔公民身份与社

会阶级理论，分析了费恩贝格的思想实验，以及美国黑人民权运动的讨论。

英国社会学家马歇尔一系列"属于社会分析瑰宝"（达伦道夫语）的讲座于1950年以《公民身份与社会阶级》为题集结出版，后来收入《阶级、公民身份与社会发展》（1965）中。在这里，马歇尔（Thomas H. Marshall）试图把社会阶级差异的消失历史重构为指向个体基本法权扩大的过程。首先他对传统法律观念与现代法律观念的基本区分进行了评判，认为正是随着个体法权诉求与社会地位归属的断裂，才形成了普遍平等原则。从此以后，每个法律秩序都假定，原则上不允许特例与特权的存在。马歇尔以历史重构形式对现代法律承认内涵是如何逐步扩大的这个命题进行论证，把主体的所有法权诉求系统划分为三类，并给予这种三分法以历史意义。粗略地说，公民基本权利（人权）发展于18世纪；政治权利（政治参与权）发展于19世纪；社会权利（社会福利权）发展于20世纪。达伦道夫认为这种划分是令人怀疑的，但却非常有意义。霍耐特强调马歇尔三分法的重要性在于证明了每一种基本法权的贯彻落实，在历史上都要受到隐含"政治共同体"（politisches Gemeinwesen）合格成员要求论证的强力推动。因为从他的分析中不难看出，个体基本法权以何种方式逐步扩大为从一开始就作为主导观念而存在的规范原则。在霍耐特看来，个体法权的每一次扩大，都应该被理解为道德观念的逐步兑现。如果期待个体遵守法律的话，那么所有社会成员都应该出于理性洞察而认同现代法律秩序。

实际上，资产阶级人权制度化开启了不断革新的过程，它至少产生了两种新的主体法权，即政治参与权、社会福利权。在过去几百年里，随着个体法律地位的不断提高，把人从结构上视为人的所有能力也应该扩大，尤其是主体基于理性洞察自主行动的能力，其中内含最低限度的文化教育与经济稳定。就此而言，"现在主体相互承认法权人格，其意义要比现代法律发展之初大得多：不仅以道德规范为取向的抽象能

力，而且是服务于社会生活水平必要措施的具体特性，都得到了尊重"①。马歇尔曾经这样概括：沿着既定道路向前推进，就是向更高的平等推进；构成社会地位的财富增长，就是被赋予社会地位的个体数量增多。霍耐特做了进一步发挥，认为第一种情况意味着法权实质内容增加；第二种情况意味着法权关系普遍化。他断定，平等原则进入现代法律体系的结果必然是，法权人格地位不仅在事实层面（通过新的法权累积）逐步提高，而且在社会层面（通过社会成员数量扩大）逐步扩大。因为这是现代法权关系两种固有的发展可能，所以黑格尔、米德都相信在法权领域"为承认而斗争"的持续性：随着拒绝承认或蔑视而出现的实际冲突，可以描述为法权实质内容扩大与法权人格社会地位提高之间的冲突。那么，作为社会冲突的蔑视体验是如何出现的呢？为了回答这个问题，就需要简单解释通过法律承认而成为可能的肯定的自我关系——自尊。像米德所认为的那样，法律授权行为的心理伴随现象在于具有道德责任能力的人自我关涉能力的提高。为更好地说明法律承认与自尊之间的关系，霍耐特分析了费恩贝格的思想实验。

为了证明法律授权的道德价值，在《法权、正义与自由的限度》（1980）中，费恩贝格（Joel Feinberg）提出了一个思想实验：（1）虚构一个存在不同寻常高水平慈善事业与相互关怀的社会状态，尽管社会保障的法律制度还是未知的。（2）在"乌有之乡"（Nowheresville），即所谓社团模式中附加道德义务意识与客观法权体系。（3）用充足理由推论出，这个"结构共同体"（konstruiertes Gemeinwesen）至少应该保障公民福利达到较高水平。费恩贝格乐观地估计，现在，通过平等主义诉求使人得到关怀与尊重；将来，通过利他主义倾向与单方面义务感就能够保障。但是，正如霍耐特所说，在乌有之乡里，或许缺少某种决定性的东西，一种基于人的道德直觉而一般地考虑的东西，这才是费恩贝格思想实验的兴趣所在。霍耐特认为，法权概念给费恩贝格提供了解决自己设定问题的钥匙。因为在他看来，对具体的社会成员来说，没有个体法

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 190.

权而生活，就意味着他没有形成自尊的机会："有了法权，我们才能'像人一样站立'，才能注视他人，并能根本感受到人人平等。认为自己是拥有法权的人，并为此感到骄傲，这个想法是不过分的而是合适的；同时拥有为赢得他人的爱与尊重所不可或缺的最低限度的自尊。可是，尊重个体……可能仅仅是尊重他的法权，因此，没有他人就不可能有个体的存在。所谓'人的尊严'，也许不过是可承认的各种主动要求的能力而已。"[①]

霍耐特断定，费恩贝格的思考非常适合于揭示法律承认与自尊之间的关联，这种关联即使不是经验上的也是理论上的。他这样说道，尽管费恩贝格的思想实验难免模糊矛盾，但还是可以得出一种论证为米德的猜测提供较好的基础：因为个体主体拥有法权就意味着他能够提出为社会所接受的要求，这样社会就给予他以合法的创造机会。借此，个体主体就可以清楚地承认自己已经享受到所有他人的尊重。在法律承认体验中，个体主体被视为属于一个与所有其他成员共同享有的共同体中的、能够参与公共意志形成过程的人。这样，人们就可以把这种积极关涉自我的可能性称为自尊。霍耐特强调，自尊之于法权关系，就像自信之于爱的关系。但是，这个结论现在还仅仅是理论断言，完全缺乏经验支持。当然，自尊的实际存在总是可以通过与具体群体的经验比较间接地推出；同时从具体群体的全部行为中也可以推出蔑视体验的符号再现形式。也许，解决这一困境的唯一出路来自一些偶然情况，如在"拒绝承认就导致个体自尊机会丧失"观点下，上述群体关于基本法权被剥夺的公开讨论。20 世纪 50 ~ 60 年代，美国关于黑人民权运动的出版物总是谈论法权低权益状态的容忍必然导致社会羞耻感的麻木，这只有通过积极抗议与反抗才能从中解放出来。不过在霍耐特看来，所有这些讨论，仅仅使被排斥群体自尊的法律承认的心理意义体现在语言层面上，并没有落实到实处。

第三，作为第三种主体间性承认形式，团结或社会尊重使人感到"自豪"（Selbstschätzung）。自康德、席勒以来，在关于"尊敬"（Respekt）

① J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton N. J. 1980, p151.

或“尊重”(Achtung)他人概念的讨论中,下述命题一再出现:随着法律承认与社会尊重分离,在历史上就第一次出现了尊重两种不同含义精确划界的趋向。在法权语境中,主要使用第一种含义;在“价值共同体”(Wertgemeinschft)承认形式解释中,主要对第二种含义感兴趣。按照康德的表述,法律承认是对个体自由意志的普遍尊重;社会尊重是对个人成就的承认,个体价值以自己感受到的社会尊重程度而定。

大约19世纪末,伊林格(Rudolph von Ihering)关于尊重概念两个不同方面的区分,进一步迎合了法律承认与社会尊重的历史断裂。在《法律的目的》第2卷中,他从范畴上阐发了可能对社会整合作出贡献的伦理行为不同形式之间的关系。由于对“什么原因使得另一个人受到尊重”这个问题的不同回答,产生了概念分析的基本二分。对他来说,这个区分的主要功能是对伦理行为进行理论分析,并且允许把伦理行为不同形式假定为社会尊重。人们能够承认个体人格,而不必尊重他的成就或性格,这个论证在伊林格的研究与当代讨论之间架起了一座桥梁。但是,由于伊林格的研究不能超越现有框架,所以他必然不能回答“如何在细节上适当确定法律承认关系结构”这个问题。霍耐特认为分析哲学对不同尊重形式进行清晰概念区分的尝试,对这个问题的思考是有帮助的。事实上,在论述过程中他也大量使用分析哲学手段。可见,在这一点上,霍耐特与早期批判理论家不同,但与哈贝马斯具有共同点。接下来,霍耐特对达沃尔关于两种尊重形式的区分进行了分析。在《尊重的两种形式》(1977~1978)一文中,达沃尔(Stephen L. Darwall)认为,人们可以根据“是以评价等级为前提还是从评价等级中引出的”这个标准区分这两种不同尊重形式。在他看来,在承认概念的语义学意义上,普遍尊重形式中总是保留经验认知内涵。但是,如果考虑到实践知识的特殊内涵,那就必须把道德尊重从认知性尊重中凸现出来。自康德以来,“道德尊重”(moralische Achtung)意味着必须把每一个人都当做人承认。就是说,所有人都应该以这种方式对待他人,即人们对他人的人格特征负有道德义务。如此看来,达沃尔与伊林格的共同点,就在于预设了一个评价体系以衡量个体人格特征的优劣;不同点在于,达沃尔只对道德评价感兴趣。霍耐特引申道,只要人们接

受价值共同体承认形式,就能对"在人的社会尊重形式中,道德尊重的特殊形式起什么作用"这个问题进行研究,并可以得出这样的结论:法律承认关涉人之为人的一般特征,中心问题是如何确定人作为人的结构特征;社会尊重关涉人区别于他人的特征,中心问题是如何建立一种评价体系来衡量个体性格特征的价值。换言之,现代法律是一种承认媒介,它以差异方式表达人类主体的一般特征;社会尊重是一种社会媒介,它以一般方式表达人类主体的个性差异。个体的社会价值,只能通过他对实现社会目标作出贡献的大小来衡量。

借助韦伯思想,霍耐特论述了不同社会形态中社会尊重的不同特征。他认为,随着从传统社会向现代社会过渡,社会结构发生了历史转型;与此同时,社会尊重从等级社会框架条件中超拔出来。从概念史看,这就是从"荣誉"(Ehre)观念向"声誉"(Ansehen)或"威望"(Prestige)范畴的转变。在等级社会中,一个人如果能够经常满足习惯上与社会地位相联系的集体行为期待,那么他就能够获得用荣誉表征的某种程度的社会声誉。就是说,"地位荣誉"一般可以表述为每个人都想归属这个圈子的特殊生活方式的忍受。因此,在等级社会中,社会尊重是按照等级模型组织起来的。于是,与之相联系的社会承认形式就具有这样的特征:在文化等级相同的社会成员之间,从"地位群体"(Statusgruppe)内部看是对等的,从地位群体之间看是不对等的。当然,这种相对固定的承认秩序并不排除这样的可能,即社会群体走向一条"补偿尊重的反主流文化"的特殊道路,目的是为了纠正通过示威程序化而对特殊群体价值的不公正评价。然而,后传统哲学思想与文化政治理论发生了如此大的影响,以至于不能不触及社会价值观念整合地位。这时,传统伦理被贬值的过程就开始了。如韦伯所说,随着向现代性过渡,不仅法律承认关系从社会尊重的等级秩序中分离出来,而且秩序本身也服从于社会冲突的转型过程。因为在文化革新过程中,社会伦理目标的有效性条件发生了变化。如果迄今为止社会价值秩序还作为评价的参照系而起作用(借此,特殊等级的荣誉行为在某种程度上被确定为客观形式)的话,那么它就主要依赖于某种类型的认知给予性:即它的社会有效性归功于未断裂的宗教信仰力量或形而上学传

统,因此归功于文化自我理解的"元社会参照物"(metasoziale Bezugsgrösse)。但是,只要在相当范围内超越认知门槛,即把伦理责任视为内部世界决定的结果,那么就像法律有效性前提一样,社会价值秩序的传统理解也需要改变。这样,在人的尊严概念中,新的形式化的法权关系就获得了普遍有效性。不过,法权对于保障社会地位平等到底有哪些实际效果,至今还是不清楚的。当然,"在现代性门槛上开始的市民阶层反对封建贵族荣誉观念的斗争……第一次出现了这样一种倾向:一个人的社会声誉是否应该主要由他所属的那个群体的一定特性的价值来衡量? 从此以后,主体作为生命历史个体存在,就出现在为社会尊重而斗争的领域里"①。这意味着,在现代社会里,市民阶层反对承载着古老承认秩序的特殊等级行为强制的斗争,有助于实现社会价值目标理想的个体化。因为不能预先确定,什么样的生活方式在伦理上被认为是可取的,所以,社会尊重就不再以集体特性为取向,而是以个体生命历史发展能力为取向。与成就个体化联系在一起的,是向个体自我实现不同方式开放的社会价值观念。从此以后,由特殊阶层、特殊性别规定的"价值多元主义"(Wertpluralismus),就构成以个人成就标准确定社会文化价值取向的参照系。

霍耐特分析道,荣誉观念与特殊阶层的生产方式相联系,从荣誉观念向社会声誉或威望范畴的转变,现在已经进入到私人领域的应用框架中;将来它只能按照主体规定的标准被描述为自我理解的无条件保护的价值方面。本来,社会声誉或威望范畴应该用来描述个人在什么程度上因成就与能力而受到社会尊重。可是现在,这种承认形式所采用的组织模式,只能关涉个人价值的狭义层面:(1)从荣誉到尊严的法权普遍化过程;(2)从荣誉的私人化到主体规定的完整性过程。因此,与社会尊重联系在一起的就不再是任何形式的法律特权,它在结构上包含着个人特殊的道德品质。易言之,社会声誉或威望仅仅意味着个人赢得社会尊重的程度。就是说,个人通过在某种程度上促进抽象规

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 202.

定的社会目标的实际实现,进而自我实现而获得社会尊重。从此以后,所有新的、个体化的承认秩序都依赖于普遍的价值视阈的规定。它既向自我实现的不同形式开放,同时必须作为内容广泛的社会尊重体系起作用。然而,社会尊重的现代组织形式服从于持续不断的文化冲突中的张力。因为无论如何规定社会目标,是一个表面上中立的成就观念,还是一个开放的多元价值视阈,当它作为社会尊重标准出现在社会生活世界之前,总是需要第二种解释实践,即社会尊重关系从属于现代社会中的持续斗争。在这种斗争中,不同群体试图运用符号权力手段,在涉及一般价值目标情况下,努力提高与自己生活方式相联系的能力。不过,共同决定这些斗争暂时稳定出路的,不仅是特殊群体掌握符号权力手段的力量,而且是很难受到影响的公众注意力氛围。很明显,霍耐特在这里借用了布尔迪厄的概念。1985 年,布尔迪厄在接受霍耐特等人访谈时曾经说过:“为了得到社会承认而进行的斗争,总应该被看成是衡量社会生活的一个基本尺度,其中值得探究的是荣誉、声誉、威望等特殊形式的资本积累,即作为建立在共识和承认基础上的资本,或者说符号资本积累背后存在着一种特殊逻辑。”[①]与此同时,在引用席美尔(Georg Simmel)观点后霍耐特得出结论说,社会尊重关系以间接方式与货币收入分配模式结合在一起。从结构上看,经济冲突也属于“为承认而斗争”模式。因此,与社会尊重联系在一起的承认形式,赋予生命历史个体之间以不对称关系:尽管文化解释必须使生活世界内部抽象的社会目标具体化,进而确定社会群体提高所拥有的体现自己能力与特质的价值的兴趣,但实际上,在以冲突方式出现的价值秩序内,应该根据个体主体在自我实现特殊形式框架中对社会的贡献衡量其社会地位。在分析有关社会尊重问题之后,霍耐特又回到了黑格尔和米德这里。

如前所述,耶拿时期黑格尔把这种相互尊重的承认关系命名为伦理;米德认为,这种承认形式是已经制度化了的劳动合作分工的具体模

① 《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》,包亚明译,上海人民出版社,1997 年,第 28 页;译文有所改动。

式,即民主劳动分工观念。于是,只有假定主体之间共有的价值视阈存在,才能对这种承认形式进行恰当理解;只有当现代法权关系的普遍主义原则被理解为法律承认与社会尊重分离的结果时才能得以重构。总之,黑格尔的伦理概念,米德的民主劳动分工观念,只是为了在规范意义上描述具有特殊诉求的价值共同体。易言之,他们瞄准了一个社会价值秩序,在这里,社会目标的设置得到如此复杂而又丰富的阐释,因此,基本上每个人都有获得社会地位的机会。至于黑格尔和米德的理论困境,前面已经描述过,这里不再赘述。在此应该回答:为什么把他们的团结范畴作为总概念来看待?只有首先揭示与社会尊重体验相联系的个体自我关系类型,才能对之进行阐释。

霍耐特断言,通过这种个体实践自我关系所获得的承认体验,就是群体自豪感或社会荣誉感。"我们能够把这种实践自我关系称为'自豪'(通常表述为'自我价值感'),与迄今使用的'自信''自尊'这两个概念相并列。"[①] 在这里,个体认识到自己是为之作出了共同贡献的社会群体的一员,自身价值能够为社会群体所有其他成员所承认。如此,团结就可以被理解为主体相互对等尊重而又相互参与不同生活方式的互动关系。反过来说,在现代社会条件下,团结以自主的个体主体之间对等尊重的社会关系为前提。而对等尊重就意味着,在价值之光普照下,他们相互把他人的能力与特质视为对共同实践有意义的,这就是团结关系。但是,迄今为止,团结概念首先被用于共同反抗政治压迫体验中出现的群体关系。于是,对等尊重机制可以解释这个事实:战争常常被描述为能够超越社会界限而创立团结关系的自发参与的集体事件。当然,随着承认形式的个体化,实践自我关系也发生了变化。现在,个体必然享受按文化程度给予自己成就的社会尊重,不必长期归属于群体而是能够积极地返回自身。因此,社会尊重的范围与标准,一方面依赖于社会价值视阈的多元化;另一方面依赖于出色的个性观念。这样一来,根据团结概念所理解的社会关系就第一次开启了这个视阈:个体

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 209.

为社会尊重而进行的斗争采取了非常痛苦的、摆脱蔑视体验的形态。

三、强暴、剥夺权利、侮辱:个体认同遭遇的三种蔑视形式

如果说主体间性承认形式是对黑格尔、米德的批判继承与进一步发展,那么关于社会蔑视形式的阐述则是对黑格尔、米德的创造性发挥。霍耐特自己是这样认为的,因为在他看来,尽管黑格尔试图把犯罪动机追溯到社会蔑视体验,但无论黑格尔还是米德,既没有系统考虑社会蔑视形式,也没有触及蔑视与反抗的关系。霍耐特本人不仅描述了作为侮辱与蔑视的社会不公正体验现象学,划分了个体认同所遭遇的蔑视形式,而且分析了蔑视体验是如何出现的,并试图阐明蔑视体验是社会反抗的道德动机。下面阐释前三个问题,第四个问题留待本章第四节再进行阐述。

第一,蔑视就是拒绝承认,或者说,就是承认的否定与剥夺。在描述了大量社会不公正现象之后,霍耐特说道,自身完整性、荣誉或尊严的被伤害被视为不公正感的规范内核。因为直到今天,在自以为受到他人不公正对待的自我描述中,道德范畴仍然起着支配性作用。伤害或贬低这些范畴都涉及到拒绝承认的蔑视形式。用这些否定性概念指称的行为,之所以能够被描述为不公正,与其说是因为在行为中伤害或限制了主体自由,不如说这些伤害行为意味着,通过这些行为伤害了个人以主体间性方式获得的肯定性自我理解。"如果不参照主体对他人的承认反应提出的诉求,那么'蔑视'或'伤害'这些概念就根本不能被富有意义地使用。所以,我们日常语言中包含着人的本质的不可侵犯性、完整性与通过他人认同之间存在不可消解关系的经验提示。这就是黑格尔和米德所解释的个体化与承认之间的内在交织,由此产生出用'蔑视'概念指称的人的本质的不可忽视性。"[1] 如米德所说,每个人的规范自我形象,即客我,总是依赖于他人持久"再保险"

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 212.

(Rückversicherung)的可能性。这样,与蔑视体验联系在一起的伤害危险,就能使个人完整性崩溃。显然,蔑视或伤害包含对主体不同程度的心理伤害:在对基本人权否定的侮辱与伴随个人失败而来的羞辱暗示之间的概念差异,通过蔑视概念的使用而消失。相反,关于蔑视具体形式之间的内在差异,人们能够从对承认形式的系统划分中得知。霍耐特断言,如果蔑视体验表明承认的否定或剥夺,那么在否定现象领域必定能够重新发现在肯定现象领域中遇到的区分。这样,三种相互承认形式的区分就为以同种方式将蔑视形式系统区分开来提供了钥匙。蔑视的差异必须根据它们伤害个体实践自我关系的程度来确定。由此出发,人们才能回答黑格尔和米德未曾回答的问题:蔑视体验如何植根于主体情感经历中,以至于能够成为社会反抗与冲突,即"为承认而斗争"的道德动机?

第二,个体认同所遭遇的三种蔑视形式就是强暴、剥夺权利、侮辱:强暴植根于虐待体验中,它摧毁了个体的基本自信;剥夺权利植根于贬低体验中,它伤害了个体的道德自尊;侮辱植根于羞辱体验中,它剥夺了个体的自豪感。

"强暴"(Vergewaltigung)作为个体认同所遭遇的第一种蔑视形式,主要包括虐待和强奸,它使人的身体完整性受到伤害,并剥夺人自由支配自己身体的所有可能。之所以把这种蔑视形式描述为个体被蔑视的最基本形式,原因在于,每一个违背个体意志而强行剥夺个体身体自由的尝试,不论意图如何,它对个体造成的羞辱要比实践自我关系中其他蔑视形式的破坏性深刻得多。正如在虐待和强奸中所看到的,这种身体伤害方式的特殊性在于,它不纯粹是身体痛苦,还有在其他主体淫威之下的无助感与现实幻灭感。在这里,个体自信心被持续地打击,结果是与社会羞耻感相联系的个体在身体层面与他人进行实践交往的自信心以及对世界的信任完全丧失。因而,对这种蔑视形式的剥夺是对个体自主支配自己身体的理所当然的尊重,这种尊重是通过在社会化过程中的情感关怀体验获得的。这样,身体行为与灵魂行为的成功统一,在某种程度上就被从外部摧毁了。从而,实践自我关系的最基本形式,即自信本身也就崩溃了。总之,无论试图建构什么样的合法性体系来

论证社会蔑视的正当性,与虐待和强奸的痛苦体验联系在一起的,总是对社会世界可靠性、信赖感以及自身安全感的突然崩溃。

“剥夺权利”(Entrechtung)作为个体认同所遭遇的第二种蔑视形式,主要包括被剥夺权利和被社会排斥,它使个体作为共同体完全合格成员的资格被剥夺或被限制。本来,个体作为共同体完全合格成员能够平等、合法地参与制度秩序,从而能够合法地期待社会满足自身的要求。这种蔑视形式的特殊性,不仅在于个体自主被强行限制,而且在于这种感受:他不再拥有其他互动伙伴那样完全合格的、道德平等的地位。对个体而言,他的有效权利诉求被社会拒绝,就意味着个体作为具有道德判断能力的主体被主体间性承认的期待伤害。这种蔑视形式剥夺了在社会互动过程中艰难获得的道德责任能力的认知性尊重。当然,这种蔑视形式之所以被描述为历史上可变的量,因为主体道德责任能力是随法权关系发展而改变的。所以说,衡量被剥夺权利体验的标准,不仅要看普遍化程度,而且要看制度控制权利的实际范围。

“侮辱”(Entwürdigung)作为个体认同所遭遇的第三种蔑视形式,包括人格侮辱和心灵伤害,它使个体的社会价值被否定性对待,即被贬低。本来,荣誉、尊严、声誉意味着在社会文化传统中个体自我实现方式被社会尊重的程度,但正如在人格侮辱和心灵伤害中所看到的,这些个体的社会价值统统被贬低。所以,这种蔑视形式剥夺了社会对个体自我实现方式的认同,而这种认同是个体借助群体团结的激励十分艰难地获得的。不过,只有把制度确立的社会尊重形式历史地个体化,即社会尊重不再涉及群体性质而只涉及个体能力时,主体才能把这种文化贬低指向自身。

第三,蔑视体验所引起的消极情感反应功能是如何实现的?霍耐特认为,对于这些以分析方式区分开来的蔑视体验来说,可以根据人的身体衰败状况来隐喻地描述其后果:在对虐待或强奸事件中的个体后果进行心理分析时,可以用心理死亡来表征;在研究被剥夺权利和被社会排斥的集体处理方式,如研究奴隶制度时,可以用社会死亡来表征;在涉及生活方式的文化贬低时,可以用心灵伤害来表征。这些生理痛苦与死亡的隐喻暗示着:对于人的身体完整性各种不同蔑视形式的消

极作用，就如同传染病在人的机体再生关系中所起的作用一样；在人的认同中，通过社会侮辱和羞辱体验对人的存在的威胁，就如同通过疾病痛苦给人的身体、生命带来的威胁一样。如果说通过这些话语实践所作的解释不完全可靠的话，那么对于所追寻的目的来说，它包含两个提示：(1)与生理疾病引起的痛苦症状相适应，社会蔑视引起的痛苦症状是一种消极情感反应，如在社会羞耻感中所表现的那样；(2)通过各种不同蔑视形式的概述也给出了解决——究竟是什么促进了人的心理健康，从而保证了人的存在完整性——这个问题的钥匙。由是观之，与疾病预防相适应，承认关系的社会保障能够最大限度地保护主体免受蔑视的痛苦。那么，消极情感反应，如羞耻或愤怒、伤害或轻视，其功能是如何实现的？应该说，人对承认体验有结构性依赖：为了获得成功的自我关系，他必须依赖社会对自己能力与成就的主体间性承认。如果在某个发展阶段上缺乏社会承认，那么在他的人格中就出现心理裂痕。这时，像羞耻或愤怒这些消极情感反应就出现了。主体借助由这些心理症状构成的消极情感反应，就能够认识到他被非法剥夺了社会承认。

为了使这个复杂命题具有某种可靠性，不妨用杜威的人的情绪学说来说明。杜威早期论文反对实用主义心理学框架中那种(在詹姆斯构想中还能看到的)广为流传的观点：人的情绪激动必须被理解为内部情绪状态的表现形式。杜威试图阐明，这种观点误认了情绪对行为的作用，因为作为“内部的”心理事件总是以“外部的”行为为前提。在他看来，在人的经验视阈里，从根本上说，情绪是人的行为意图成功或失败反冲中的情感反应，它总是积极或消极地依赖于行为过程，从而出现了积极情绪和消极情绪。在这里，杜威区分了两种类型的“期待”(Erwartung)：人的习惯性行为——要么在工具性成功期待的框架中，要么在规范行为期待的框架中——遇到阻碍，就会导致技术紊乱，或社会生活世界中的道德冲突。个人情绪反应差异的衡量标准在于，是主体自身还是互动伙伴破坏了压抑行为的规范？在第一种情况中是犯罪感；在第二种情况中是道德义愤。但是，杜威把这两种情况都看做是反击行为中情感经历的状况。因为，随着注意力延伸到自己的期待行为，人们就意识到其认知要素，即道德知识，由此可以推出计划行为与目前

的压抑行为。

霍耐特认为，杜威对"挫败经历"(Rückstosserlebnisse)的分析为建构人的情绪行为理论构想铺平了道路。由此出发，如果详细区分紊乱或失败类型，那么就可以进一步区分各种情绪。依霍耐特之见，心理分析与现象学方法一致确定，羞耻情感内涵首先在于个体自我价值感(自豪感)的下降。主体在自身行为的挫败经历中感到羞耻，于是就把自己体验为比以前假定的社会价值更少的价值。用心理分析行话来说，就是对道德规范的压抑行为进行破坏的不是超我，而是消极地关涉主体的自我观念(霍耐特生造"Ueber - Ich"一词代替弗洛伊德使用的"Superego"指称"超我"，并生造"Ichideale"一词代替弗洛伊德使用的"Ego"指称"自我"。笔者以为是不规范的)。当然，羞耻可以追溯到自己的原因，也可以追溯到他人的过错。就前者而言，主体把自己体验为低价值的存在；就后者而言，主体把自己体验为缺乏价值的存在。就是说，规范期待行为的失望导致了交往的道德危机。所以，在羞耻这种情感反应中，蔑视体验就能够变成"为承认而斗争"的动机。因为只有再次回到积极行为，个体才能从因羞辱的痛苦而被迫进入的情感张力中解脱出来。然而，这个重新开启的实践是否可以采取政治抵抗形式？社会羞耻感与伤害侮辱感是否内含政治道德潜能？这主要看被伤害主体的政治文化环境是如何构成的。只有存在社会运动的表达手段，蔑视体验才能成为政治抵抗行为的动机源泉。不过，只有通过对产生于社会冲突的道德体验动力学进行分析，这种集体运动形成逻辑才能够给出解释。于是，在阐述主体间性承认形式以及个体认同所遭遇的蔑视形式之后，霍耐特就试图揭示社会冲突的道德逻辑。

第四节

主体蔑视体验：社会反抗的道德动机

通过经验现象学已经可以揭示，由黑格尔、米德做出的承认形式三分法没有完全滑过社会现实。因此，从三种相互承认形式出发，再区分社会蔑视形式就不会有什么困难。黑格尔、米德共有的基本信念是："为承认而斗争"成为在人的社会现实生活中关心社会发展与进步的道德力量。这样，伴随蔑视体验而产生的消极情感反应，就可以被精确地描述为"为承认而斗争"植根于其中的情感动机的动力源泉。然而，"无论在黑格尔还是在米德那里，都找不到一点提示：社会蔑视体验如何激发主体进入实际的斗争或冲突过程？"[①] 因为从纯粹痛苦到积极行动，缺乏某种能够传达个体社会状况信息的心理上的中间环节，所以必须提供经验证据证明：蔑视体验是社会反抗的动机源泉。霍耐特自认为没有完成这个任务，于是他把目光对准马克思、索雷尔、萨特。他断言，尽管他们为青年黑格尔提出的道德冲突模式增加了新的见解，但是并没有对"为承认而斗争"构想的系统发展作出贡献。

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 219.

一、马克思从未系统地把社会阶级斗争理解为具有道德动机的冲突形式

第一，早期马克思"把黑格尔'为承认而斗争'模式生产美学狭隘化，从而割裂了主体间承认的所有方面"[①]。霍耐特认为，在马克思的理论结构中，浪漫主义人类学传统、费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)爱的概念、英国国民经济学以非常可疑的方式汇合在一起。尽管出于各种原因，马克思从来没有与这些东西保持距离，但无论如何这是他的思辨历史哲学不能保留的前提。因此，在马克思之后，出现了告别马克思方法的理论转向：劳动既不能被理解为内在本质力量的对象化过程，即使它是作为生产美学的手工劳动或艺术活动；又不能被理解为主体间性承认的完全实现过程。依霍耐特之见，尽管马克思掌握了《精神现象学》，但却没有掌握《耶拿实在哲学》，所以，在《巴黎手稿》中，马克思只是在主奴辩证法的狭隘语境中理解"为承认而斗争"。这样，在马克思早期著作中就已经具有成问题的趋向：承认诉求的多样性被还原为劳动中自我实现维度。不过，马克思把劳动概念建立在原始人类学基础上。在规范上它是如此强烈，以至于还原行为本身被建构为主体间性承认过程。在整个劳动过程中，自身能力的对象化体验就与可能消耗的精神透支交织在一起，个体只有通过消费才能获得主体之间传达的"自我价值感"(Selbstwertgefühl)。到《密尔"政治经济学"笔记摘要》中，马克思谈到了"双重肯定"：主体自身与他人通过劳动而相互体验到，就是说，在生产对象的游戏中，主体不仅体验为具有一定劳动能力的个体，而且把自己理解为能够满足互动伙伴具体需要的人。

无疑，在马克思看来，资本主义社会制度摧毁了以劳动为中介的人与人之间的承认关系。因为随着与生产工具的分离，工人就失去了自主控制生产过程的可能性，可这是他们在社会生活关系中相互承认为

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 235.

合作伙伴的前提。但是,如果资本主义社会组织的后果是对以劳动为中介的承认关系的摧毁,那么,迄今为止的历史冲突就可以被理解为“为承认而斗争”。这样,青年马克思就紧跟《精神现象学》主奴辩证法,把他那个时代的社会冲突解释成引导被压迫工人为重建完全承认的社会可能性而进行的道德冲突。易言之,对马克思来说,阶级斗争首先不能被描述成为获得产品或权力手段而进行的策略斗争,而只能被描述为道德冲突(霍耐特是否误解了马克思)。这涉及到作为对等评价与个体自我解放意识决定性前提的劳动。然而,马克思在一系列历史哲学前提的解释中具有了思辨特征。后来在关于资本主义的科学分析中,这种思辨特征只是有所弱化而已。因为在人类学劳动概念中,马克思把个体自我实现与主体间性承认视为直接同一的。这样,人类主体的结构就被理解为:在生产过程中,他不仅通过个体能力逐步对象化而实现自我,而且由于他把交往伙伴预设为有共同需要的主体而实现对所有交往伙伴的情感承认。然而,在同一活动过程中,通过资本主义生产关系又一次遭到了破坏。如此一来,就必须把在劳动中为自我实现而斗争同时理解为对重建相互承认关系的贡献。由此可见,青年马克思只能追随《精神现象学》的承认理论模型。

主体间性承认关系不是直接产生于自我管理的合作劳动,而是产生于(马克思时代)社会道德冲突的多样性,并且被确定为创造性自我实现目标的秘密之所在。霍耐特分析道,马克思借助植根于社会历史哲学的异化劳动概念,第一次从理论上开启了这样一种可能性:社会劳动本身被理解为承认媒介,并揭示可能的蔑视领域。但是,冲突模式的生产美学狭隘化妨碍了马克思从理论上对主体间性承认关系网络中的劳动异化诊断进行恰当定位,从而不能揭示他那个时代社会道德冲突的价值。霍耐特断定,当早期马克思把人类学劳动概念从历史哲学中解放出来,并使之成为政治经济学批判基本范畴之后,他就摆脱了生产美学狭隘化的冲突模式,不过又变成了道德理论视角的狭隘化。实际上,早期马克思从一开始就把他那个时代的社会斗争视为功利主义思想动机的入口,而且,在资本分析过程中,他放弃了从费尔巴哈那里吸收来的思想:每个非异化劳动行为都必须被理解为对所有其他“类主

体”(Gattungssubjekte)需要的充分爱的认同。这样,马克思就从“为承认而斗争”道德冲突模式转向功利主义利益冲突模式。

第二,在马克思成熟著作中并存着两种冲突模式,他本人不能在它们之间建立起系统的联系。正如刚才所说,马克思早期著作中就包含着向功利主义利益冲突模式转变的可能,因为他认为工人的社会斗争目标产生于无产阶级客观的利益状况,而且在“政治经济学批判”中,几乎看不到这样的描述了:与生产过程相联系的是从地位认同诉求的失望中产生的道德体验。现在,马克思不再根据黑格尔承认理论解释模型把社会阶级斗争描述成“为承认而斗争”,而是根据马基雅维里、霍布斯传统模型把社会阶级斗争理解为为自我保护而进行的经济斗争。这样,从相互承认前提毁坏中产生的道德冲突模式,就为由制度结构规定的利益冲突模式所代替。在《资本论》中,利益冲突模式占主导地位。当然,在《资本论》很少的几页中,马克思把社会冲突看做是为扩大权利诉求而进行的集体斗争。不过,资本主义关系的复杂矛盾妨碍他努力走向现代法律普遍主义。因为他确信,资产阶级自由平等观念更多的是服务于资本主义经济的合法性诉求,而非毫无疑义地指向承认斗争的法权方面。事实上,在马克思成熟著作中包含着功利主义取向与表现主义取向的两难选择。在不是致力于形成经济学理论,而是致力于政治历史分析的著作中,马克思引出了与《资本论》利益冲突模式相对立的社会冲突模式。这个模式在接近赫德尔意义上,把不同社会群体的文化传统生活方式都纳入其中。霍耐特强调,尽管马克思从功利主义视角考虑所有社会现实在实际冲突事件中所起的作用,但是随着特殊阶层日常文化的包容,他无疑变化了自己原来的模式。根据后来这个模式,政治冲突行为本身必须这样来解释:如果它就是给社会事态与社会匮乏体验打上烙印的文化传统生活方式的话,那么在政治冲突中不同社会群体应该追随哪些目标,就不再是纯粹利益权衡决定的;毋宁说,政治冲突行为依赖积淀于文化传统生活方式中的价值观念。所以有理由认为,在“雾月十八日”法兰西阶级斗争基础上的历史研究中的冲突模式,最早被描述为“表现主义的”(expressivistische):在社会斗争中,相互对立的群体或阶级,为了捍卫或贯彻他们认同的价值

观念而斗争。这样就与《资本论》完全不同,在政治历史研究中马克思把阶级斗争解释为“伦理分裂”(sittliche Entzweiung)。如此一来,马克思就反对自己的功利主义倾向,又一次接近了黑格尔“为承认而斗争”模式。然而,马克思并没有解释:这种斗争在多大程度上实际包含着与承认关系结构相关联的道德诉求;在这个语境中,表现主义概念突出了马克思历史著作中固有的倾向:把阶级斗争仅仅理解为集体为自我实现而进行的冲突。不过,这种冲突并没有真正关涉允许在社会层面上解决的道德事件,而是关涉原则上不能调和的价值之间永恒斗争的历史前景。

总之,在马克思成熟著作中并存着两种冲突模式:(1)经济理论的功利主义利益冲突模式;(2)政治历史研究的表现主义文化冲突模式(接近道德冲突模式)。但是,马克思本人不能在它们之间建立起系统的联系。霍耐特认为,在马克思阶级斗争学说中,从青年黑格尔而来的道德理论意图是一个用功利主义理解的最矛盾综合的张力域;马克思“从来没有系统地把构成自己理论核心的社会阶级斗争理解为具有道德动机的冲突形式”[①]。尽管如此,马克思关于社会阶级斗争的划时代规定,仍然成为规定着人们事后阐发道德进步理论构想思想传统的组成部分。在马克思主义陷入狭隘经济主义之后,法国政治理论家索雷尔用全部著作反对在历史唯物主义传统中迅速蔓延开来的功利主义趋向,认为它是对承认理论历史解释危险的、失败的尝试(在行文中,霍耐特将马克思主义、历史唯物主义、狭隘经济主义即庸俗马克思主义混为一谈并不是偶然的,这实际上反映了他本人的马克思主义观)。

二、索雷尔的阶级斗争道德理论模型与政治权力斗争

在西方政治思想史上,索雷尔(Georges Sorel)一直是个备受争议的人物,长期以来西方学界把他看做是工团主义理论家,甚至因为他

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 241.

"为暴力声辩"而视他为现代极权主义鼻祖之一。但是索雷尔高度评价并声称捍卫列宁,因此有人说,列宁无产阶级专政学说受到了索雷尔《暴力论》的影响。可见,对索雷尔定性并不是一件容易的事情。索雷尔自称,《论暴力》(1906)之所以触犯众怒,是因为它的全部研究基础是悲观主义的论调。《论暴力》的中译者乐启良先生试图为索雷尔正名,他断定"改良道德和拯救文明……是索雷尔全部思想的核心"[①]。霍耐特认为,索雷尔把维柯、柏格森、杜尔凯姆、实用主义都吸收到他对马克思主义观点的新阐释中,因此他的著作是马克思主义史上最为独特的,然而在政治上却是最为矛盾的创作:折中主义。不过,他的基本理论信念像一条红线贯穿于他一生的著作中,这就是:索雷尔的理论意图从一开始就力图克服作为思想体系的功利主义,因为功利主义使自己的理论目标让人误以为是马克思主义的。于是,他把在目的合理性中人类行为应该追求利益这个观念视为道德驱动力认知中的根本障碍,人的主动创造性就是从这种驱动力中产生的。这样,在这个预设的出发点上,索雷尔的理论研究就必然走向社会斗争道德构想路径,这就与青年黑格尔道德冲突模式有了不少联系。当然,社会行为概念构成索雷尔理论基础:指向新事物的主动创造模型代替目的合理性利益追求模型。不过,维柯、柏格森对他的影响要比黑格尔对他的影响大得多。

在索雷尔关于维柯(Giambattisto Vico)——维柯第一次得出人的创造性社会作用的见解——著作研究中,包含着以功利主义为出发动机的道德理论转向:哪些复杂的创造性观念形成一个历史时代的文化视阈,哪些东西是伦理之善,并且值得人们尊重?在他看来,因为两个阶级衡量伦理之善观念的标准不可能一致,所以主动创造历史过程的新观念只有在阶级斗争的新形式中才能实现。不过,对于具体的道德观念来说,只要把法律媒介描述为内容广泛的社会表达手段,那么就能假定阶级斗争总是采取法律冲突形态:历史是在群体斗争中实现的。当然,斗争不是只有一种形式,这是当代马克思主义者经常忽视的。毋

① 乐启良:《暴力的神话与神化的索雷尔》,《中华读书报》,2005年6月15日。

庸讳言,有一种冲突,目的是为夺取政治权力;其他斗争是为了获得权利。后面这些斗争,只有在马克思意义上谈论阶级斗争时,才可以考虑在内。因此,索雷尔强调,为了避免引起误解,最好的表述或许是:为权利而进行的阶级斗争。这是为了表明:作为原则它们存在法律观念上的冲突。那么,应该如何理解特殊阶级道德与具体法律规范之间的关系?这个基本问题还没有被正确认识。在霍耐特看来,在道德与法律关系进一步澄清的推动下,索雷尔遇到了(主要是从事马克思主义道德理论基础研究,试图把马克思主义理论诉求严格建立在康德伦理学基础上的)伦理社会主义思潮。但是,索雷尔并没有接受这种观点,而是对马克思主义进行了独特的,同时也是黑格尔主义的重新解释。最后,就出现了日常道德观念的经验假说。在这里,他把伦理规范追溯到社会生活领域中的情感体验。索雷尔认为,道德与法律的根本区别在于,一是消极情感反应,一是积极规范设置。社会群体成员通过家庭关怀获得伦理诉求,在社会生活过程中总是一再汇入社会不公正感的形式中,以致必然导致与统治阶级法律规范体系相对抗。或者说,历史的法律基础即整个社会组织的基础,与人的法权基础即我们学习道德的基础,二者一直处于相互对抗中。毫无疑问,社会法律秩序只能是积极规范的制度表达。这样,获得政治权力的阶级就能够改变他们从前经历过的社会蔑视感。然而,被压迫阶级正好相反,他们一再试图从下面为反对统治阶级社会秩序有选择的法律体系而斗争。但在他们能够为政治权力而斗争之前,就首先从消极的道德观念主动转向积极的法律规范。由此可见,索雷尔阶级斗争道德理论模型以相对简约的法权概念为基础。

不仅如此,索雷尔还从柏格森生命哲学出发阐发了社会神话概念。霍耐特认为,从认知观点看,这个概念应该能够揭示新法律观念的集体创造过程。在索雷尔对马克思主义道德理论转换的矛盾尝试中,社会神话学说的固有取向最终取得了支配地位。尽管像其他解释框架一样,索雷尔使"为承认而斗争"观念流传下来,并用道德情感的经验材料进行武装,但同时又把它引向了马基雅维里主义。索雷尔从这两种承认形式,即法律承认与道德承认的"去区分化"(Entdifferenzierung)

中得出了相对主义结论。霍耐特断定,通过分析索雷尔整个理论就可以看出,他没有在价值观念的蔑视与自主期待的伤害之间做出足够区分;他不是把法律视为自主的主体诉求能够获得普遍承认的媒介,而是理解为需要服务于具体道德生活观念的表达手段。如此一来,在索雷尔那里,“就缺乏一个用来区分道德规范正当与不正当的法律体系标准,以致最后他的内心情绪完全停留在政治权力斗争中。由于索雷尔用这个理论决定把‘为承认而斗争’还原为自我实现维度,因此,在他的政治取向中必然保留一个糟糕的结论”①。就是说,由于索雷尔根本无法区分资产阶级法治国家道德成就与特殊阶级使用方式,所以他一方面总是独立于所有政治规范的进一步区分;另一方面又对之进行彻底摧毁。这个说法对索雷尔那个间接的学生德曼(Hendrik de Man)来说也是适用的。受到索雷尔影响,德曼认为工人阶级的社会反抗不是因为经济利益,而是因为被伤害的荣誉感;但他根本不能感受到现代法权领域的普遍主义内涵,以至于后来他同情政治权利的民粹主义思潮。简言之,霍耐特强调索雷尔的理论贡献,就是在“为承认而斗争”视角中触及到社会变化过程,并批判庸俗马克思主义传统中的功利主义倾向。然而,萨特对索雷尔著作总是采取十分鄙视的态度,认为《论暴力》不过是法西斯主义的胡言乱语。或许后期萨特著作与索雷尔具有相同的观点:社会冲突原本是集体行为者之间承认关系紊乱的结果。这个解释模型是萨特对时代政治诊断的主要部分,但他必须对自己的存在哲学构想进行连续性改写。

三、后期萨特不能为资产阶级法权形式的道德价值留有空间

众所周知,在早期著作《存在与虚无》(1943)中,萨特(Jean – paul Sartre)如此强烈地相信人与人之间成功交往原则上的不可能性,以至于他根本不可能考虑到扭曲条件下的社会交往视角。无疑,早期萨特

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 248.

的主体间性学说是自为存在与自在存在之间本体论二元对立应用于“陌生人存在”(Fremdexistenz)这个超验哲学问题的结果。在萨特这里,“为承认而斗争”变成为“人的此在”(menschliches Dasein)的存在论。在他看来,随着相互物化的动力学要素进入到所有社会交往形式中,人与人之间交融状态的前景就从根本上被排除了。霍耐特说道,萨特这个否定的主体间性构想的缺陷被人们从许多方面阐述过,但是,在政治哲学著作中,萨特很快就回到了强历史主义方法上。《犹太人问题研究》一文标志着萨特的理论转向。在该文中,他把反犹主义视为一种社会蔑视形式,认为它的形成原因在于小资产阶级特殊阶层的社会体验维度;而犹太人的行为规范被视为(在拒绝特殊承认前提下保证集体自尊的)可疑努力的表达手段。在这里,萨特用现象学分析改变了关于人与人之间互动关系的动力学逻辑;并且,个体生存体验为社会群体历史体验所代替。如此一来,原则上可变的要素就进入到交往关系中。这个思维模型表明,萨特已经进入自己时代政治状况的系列研究中:“为承认而斗争”不再被描述为人的自欺存在方式的结构性标志,而是被解释为社会群体之间非对称关系根本不可克服的伴随现象。“这是一个历史相对主义模型……萨特的思考为交往理论解释提供了钥匙。其经验目标只在于:不对称的交往模式,如在殖民体系中入侵者与土著居民之间存在的互动关系,被萨特描述为双方要求同时否定与拒绝承认关系。”[①]

不过,萨特关于殖民主义的文章,即《我们都是刽子手》一文很清楚地表明,他对“值得承认的人的地位究竟在哪里”这个问题是非常不清楚的。一方面他认为,在殖民体系中土著居民被蔑视的标准在于他们的人权被否定,这个规定以基本人权的普遍主义为前提。因此他断言,“掠夺的合法性,只不过是过时的意识形态臆想”。另一方面在同一语境中也发现这样的观念:在殖民体系中入侵者的地位之所以得不到社会承认,是因为他们的特殊生活方式与自我实现形式从结构上不

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 252.

能被容忍。霍耐特分析道,如果分开来看,萨特的这两种解释本身都是有意义的;但在同一语境中,则每一种解释都失去了规范意义。这种概念模糊充分表明,萨特的政治理论发展与哲学理论发展从来没有完全同步。因为如果社会冲突被视为相互承认关系道德观念之间的冲突,那么对于这个必须要求的规范前提来说,他并没有对之进行系统的合法性论证。尽管临终前萨特做了几个尝试,例如,晚年在福楼拜研究中,他认为"精神官能症"(Neurose)并不意味着个体行为导致的心理紊乱,而是互动关系的病理学扭曲,根本原因在于承认关系同时相互否定。霍耐特总结道,在后期萨特哲学著作中发现了一个尽管一再暗示,但从未达到解释水平的规范的承认理论构想。因此,最终他也只是提供了一个深受索雷尔政治理论影响的混乱概念,并像索雷尔一样,他也不能为资产阶级法权形式主义的道德价值留有空间。当然,萨特一开始就将时代政治诊断分析的承认理论动机放入未解决的冲突中,因此,萨特的"为承认而斗争"观念对批判的社会理论来说是富有成效的。

概括地说,马克思、索雷尔、萨特之所以没有对"为承认而斗争"构想系统发展作出贡献,对于他们的理论意图来说,失败的决定性原因都是一样的:他们只是从承认运动三个道德视角其中之一出发考虑社会发展过程,这三个视角是从黑格尔关于承认运动的系统区分中得出来的。对马克思来说,正在兴起的工人运动的最高目标集中在尊严概念中;为了揭示工人运动政治要求的道德内涵,索雷尔终其一生都在使用荣誉概念;20 世纪 60 年代的萨特(霍耐特在这里出现了一个失误:把 60 年代说成"50 年代",笔者予以纠正),甚至在法农《全世界受苦的人》(1961,德译本《大地的诅咒》)中遇到了一个反殖民主义宣言,法农(Franz Fanons)曾经在《黑皮肤,白面具》(1952)中直接回到黑格尔承认学说解释非洲黑人的被压迫体验。因此,马克思、索雷尔、萨特这三个理论家日常政治见解的本质要素应该是,社会冲突能够追溯到相互承认内在规定的伤害。反过来说,蔑视体验能够成为社会冲突、社会反抗的道德动机。不过,霍耐特如此得出这个结论显得有些勉强。

四、植根于承认期待伤害的蔑视体验是社会反抗的道德动机，社会冲突的道德逻辑体现着社会进步的现实动力源泉

为了证明这个断言的创造性，霍耐特首先对社会冲突或斗争学说进行了简要勾勒。他认为，杜尔凯姆（Emile Durkheim）、滕尼斯（Ferdinand Tönnies）研究经验社会学结构，目的是为了对现代社会道德危机进行批判性诊断。不过，尽管他们在社会整合的道德前提方面有许多新见解，但很少有关于社会冲突方面的理论，更没有在社会学基本概念中给予社会冲突现象以系统地位。在《经济与社会：理解社会学纲要》中，尽管韦伯（Max Weber）把社会化过程视为植根于社会群体不同生活方式之间的冲突，但他的斗争概念也未考虑道德动机方面。依照韦伯社会范畴学说，社会关系主要关涉"为实现自己意志而反对群体或他人意志"的斗争，目的是为了提高把握生活机会的能力。席美尔在《社会学：社会化形式研究》中系统思考了冲突的社会化功能。他指出，在分析社会冲突根源时，除考虑"敌对本能"（Feindseligkeitstrieb）外，还要系统考虑社会"差异感"（Unterschiedsempfindlichkeit）。不过，他也很少把个体认同或集体认同维度追溯到承认的主体间性前提，以致蔑视道德体验根本没有作为社会冲突原因进入他的视野。此外，实用主义社会学很有影响的芝加哥学派在许多方面引人注目，如帕克（Robert E. Park）、伯吉斯（Ernest W. Burgess）《社会学导论》（1969），凡是谈到"为承认而斗争"，总是放在"冲突"标题之下，当然，这是指种族冲突或民族冲突。当然，他们只是简单地提及荣誉、声誉和威望，诸如社会冲突的道德逻辑这些本质问题，他们并没有给予适当的规定。所以说，"在学院派社会学中，社会运动兴起与蔑视道德体验之间的关系，在很大程度上从一开始就被割裂了"[①]。

正如前面所说，在马克思、索雷尔、萨特那里，社会斗争范畴对于揭

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 258.

示社会现实具有根本的结构性意义，尽管这已经蕴涵着阐发社会冲突道德逻辑的可能性，但是他们在达尔文主义与功利主义思维模式影响下，最终还是把社会斗争定位于为生存机会与超生存机会而斗争。霍耐特断言，与在现代社会理论中取得支配地位的霍布斯模型相比，他们的解决方案是未完成的、容易引起误解的，只是潜在的、从未真正阐发过的理论传统的碎片。因此，今天谁如果为了获得具有规范内容的社会理论基础，而试图把已经断裂的黑格尔反对霍布斯模型的效果历史连接起来，那么他就必须首先依赖社会斗争概念而非从道德不公正感的利益状况预设出发。霍耐特多次强调，通过对黑格尔、米德"为承认而斗争"模式的重构已经充分表明，在历史研究中出现了一个强调道德蔑视体验与社会斗争关系的新趋向；承认形式的经验现象学尝试也表明，如果不涉及到社会内部固有的冲突，就不能对三个相互承认领域进行适当描述。不过现在，三个相互承认领域根本不能被包容进道德张力中，以使社会冲突或社会斗争进行下去。这样，这种解释模型就与所有功利主义解释模型不同，它已经接近这个看法：社会反抗与叛乱的动机形成于蔑视道德体验框架中，而这种蔑视道德体验又产生于对根深蒂固承认期待的伤害。"只要这些观念在社会内部产生影响，就会产生一种亚文化视阈，在这个视阈内部，私人理解的破碎的蔑视体验就能够成为'为承认而斗争'的道德动机。"①

霍耐特意识到这个理论断言往往缺乏经验支持。于是，他就对自己的"为承认而斗争"论述进行反思，并力图纠正道德冲突模式绝对化的缺陷。因为根据这个理论，所有社会冲突形式原则上都必须根据"为承认而斗争"模式来理解，每个集体反抗与叛乱行为的出现都应该追溯到蔑视道德体验的恒定框架中。在这里，应该根据历史上变化的承认与蔑视语法解释社会现实。不过实际上，社会冲突的可能性或多或少服从于集体利益追求的逻辑，因为并非所有反抗形式都能够追溯到道德诉求的伤害。许多历史事件表明，大众抗议与暴乱的动机纯粹

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 262.

是为了保障经济生活。鉴于此，霍耐特就主动改变自己的思路，强调道德冲突模式与利益冲突模式相互补充。他认为，开始于集体利益的冲突模式把社会斗争的发生与发展过程追溯到社会群体试图获得扩大支配一定再生产机会的努力；开始于集体不公正感的冲突模式（即道德冲突模式）把社会斗争的发生与发展过程追溯到社会群体面对法律承认与社会尊重被否定时的道德体验。前者分析的是为产品匮乏而斗争；后者分析的是为人格完整的主体间性条件而斗争。但是，承认理论冲突模式不可以代替功利主义冲突模式，而只能是它的补充。因为一个社会冲突是遵循利益追求的逻辑，还是遵循道德反应形成的逻辑，这永远是一个经验问题。然而，由于功利主义集体利益冲突模式看不到社会冲突的道德语法，或者说植根于利益维度的社会理论如此持久地妨碍人们对道德感意义的认识，致使承认理论冲突模式超越了补充功能而出现了纠正功能。

20 世纪 70 年代以来，随着社会人类学与文化社会学研究方法的交叉，出现了历史编纂形式，它使社会下层群体冲突行为的规范前提被更广泛、更恰当地认识到。因为历史研究中人类学田野研究手段的出现，使历史上不同“亚文化”（Subkultur）的政治反应行为所依赖的规范共识的隐含规则显露出来。在这个转向推动下，传统功利主义前提就为英国历史学家汤普逊给出的规范主义前提所取代。在《英国工人阶级的形成》（1963）中，汤普逊（Edward P. Thompson）对大约资本主义工业化初期英国下层群体的日常道德观念进行研究，他考察平民文化与“道德经济学”（moral economy）的关系，并得出了这样的看法：社会暴乱从来就不仅是经济困苦与匮乏体验的直接表达，相反，什么是经济供给不可忍受的状况倒是应该根据人们一致诉诸共同体组织的道德期待来衡量。霍耐特意识到，视角的变化还不足以得出能够得到历史证明的结论：社会斗争原则上应该根据“为承认而斗争”道德冲突模式来理解。因此还需要进一步证明：每一次对“隐含共识”（implizites Konsens）的伤害都被伤害者体验为对自己承认的剥夺过程，因而伤害了他的自我价值感。在《不公正：顺从与反抗的原因》（1982）中，B. 摩尔（Barrington Moore）提出“隐含社会契约”-（implizites

Gesellschaftsvertrag）概念，认为它是共同体中合作群体之间的规范共识，是规定着相互承认条件的不严密规则体系。他认为，只要通过政治强制实现的变革破坏了这种隐含共识，那么无疑也会导致对具体的“亚群体”（Teilgruppe）固有认同的社会蔑视，并且正是通过这种社会蔑视引起的对集体自尊威胁的可能性，才产生了具有广泛基础的政治反抗与社会叛乱。由此可见，B. 摩尔并非偶然地与汤普逊道德经济学观念相衔接的隐含社会契约概念，为这个领域的开创性研究作出了贡献。在《荣誉的符号资本》中，戈瑞西格尔（Andreas Griessinger）研究了18 世纪德国手工业者罢工运动与集体意识，并通过建立徘徊于道德期待的政治失望与传统理解的承认关系之间的关联，拓展了汤普逊认同理论内涵。正如霍耐特所说，这些研究的优点是：给“为承认而斗争”模式提供了足够的直观材料，至少第一次提供了经验支持；但倾向性的缺点是，他们给予承认关系结构特征以较低的地位，更多的是特殊生活世界的历史解释。

当然，如果承认关系逻辑本身拓展为历史描述的参照系，那么，个体发展过程与整体发展过程之间的裂痕就能被填补。因此，有必要把迄今阐释的冲突模式不再仅仅理解为社会冲突产生的解释框架，而且要理解为道德形成过程的解释框架。这样，与社会斗争解释联系在一起的蔑视体验，就不仅作为行为动机进入人们的视野，而且必须从承认关系阐发过程中赋予的道德角度予以研究。于是，迄今还仅仅是社会冲突情感材料的道德感也就失去了所谓纯洁性，而成为整体发展过程中起阻碍或推动作用的要素。霍耐特认为，最后这个表述明白无误地向——“为承认而斗争”应该能够被重构为道德进步的历史过程——这个理论开端提出了挑战：为了区分历史进步与历史退步的道德冲突，需要一个能够为终极状态指明发展方向的规范标准。这样，“我们就依靠这个一般解释框架描述道德发展过程，借此可以沿着理想化的斗争路向阐发相互承认的规范潜能”[①]。在从黑格尔、米德思想获得的

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 271.

理论区分中，可以找到这个重构的系统出发点。爱、法权、团结这三种相互承认形式，共同构成人类主体获得自身积极态度的社会条件。因为只有借助它们保障的自信、自尊、自豪的逐渐累积，人们才能把自己无条件地理解为自主的个体存在，并认同其目标和愿望。由此可见，目前，只有当法权关系隶属于后传统道德诉求，它才能从社会尊重的伦理框架中摆脱出来。所以，预先假定的解释框架描述的道德学习过程就必须完成两种不同的任务：(1)必须区分不同的相互承认形式；(2)在既定的互动领域中释放出每种相互承认形式固有的潜能。霍耐特强调，在这个意义上，如果对新的承认水平的实现与固有结构的形成进行区分，那么就不难看出，只有第二个过程才能直接追溯到社会冲突的动机。就是说，霍耐特最终还是强调道德冲突模式优于利益冲突模式。从上面的分析能够非常清楚地看到这一点。



第四章

多元正义

——霍耐特承认理论的正义构想


Mieshi
Yu
Fankang

第三章已经解决了两个问题：一是阐发了批判理论的"承认理论转向"可能性；二是以蔑视与反抗为主题，勾勒了霍耐特承认理论的基本框架。这一章则是霍耐特对承认理论的进一步完善和拓展。在这里，霍耐特对黑格尔法哲学的重构似乎游离于主题之外。实际上，正是对黑格尔规范正义理论的反思，才促使他进一步思考正义问题。所以说，对黑格尔法哲学的重构应该是霍耐特多元正义构想的出发点。针对弗雷泽"文化主义一元论"的责难，霍耐特在捍卫自己承认理论的同时，认真思考了再分配与承认关系，强调分配冲突是承认斗争的特殊形式，并将承认理论进一步拓展到正义领域，而且考虑到文化承认作为第四种承认形式的可能性。最后，霍耐特试图在一元道德基础上建构承认理论的多元正义构想。

第一节

规范正义：将黑格尔法哲学作为正义理论

毋庸讳言，黑格尔思想在当代哲学中出现了令人震惊的复兴，但是，黑格尔法哲学迄今还没有对当代政治哲学产生应有的影响。与康德法权理论、密尔自由学说不同，《法哲学原理》的作用是很有限的。一般认为，黑格尔法哲学现实性缺失的原因在于，一是他使个体自由权利从属于伦理国家权威，所以他有意无意地导致了反民主的结论；二是他保留了本体论的精神概念，并且该书的论证结构显示出方法论的思辨特征。所以，霍耐特强调，今天既不能为黑格尔的国家概念又不能为其本体论的精神概念恢复名誉，而只能满足于《法哲学原理》的间接再

现实化。所谓间接再现方式，它的目标应是用证据来论证黑格尔法哲学的现实意义：它必须被理解为相互承认理论的规范正义构想，坚持这个方案对现代社会道德认同来说是结构性的。在对黑格尔法哲学进行反思的过程中，霍耐特提出了三个重要见解：

一、所有个体主体的自由是黑格尔规范正义理论的前提

我们知道，在海德堡时期（1816～1817），黑格尔就已经作过关于法哲学的讲座；在柏林时期（1818～1831）他又讲授了6次关于"自然法与国家法或法哲学"，并于1821年出版《法哲学原理》。从文本看，黑格尔法哲学体系显然是由抽象法权、道德和伦理三部分构成的。抽象法权作为一种客观法，主要解决三方面问题：关于物的占有或所有权的法律；关于契约（所有权转移自由）或权力的法律；关于制裁犯罪（侵犯他人财产所有权行为）的法律。道德作为一种主观法，主要解决故意和责任、意图和福利、善和良心等问题。伦理作为主观与客观相统一的法，主要解决家庭、市民社会、国家等方面问题。但是，不论抽象法权，还是道德、伦理，都是法权的表现。然而，依霍耐特之见，《法哲学原理》第一部分（第34～104节）即"抽象法权"主要研究个人主义自由观。在此，黑格尔试图对现代自由观念进行社会定位：主观法权形式影响个体主体的自由。这样，抽象法权就成为黑格尔法哲学的核心。因为它是黑格尔解释个体自由合法性诉求存在两个规定性的系统尝试。在正义理论的第二部分（第105～141节）即"道德"产生于自由意志实现的完整性条件与非完整性条件的区分，黑格尔主要勾勒了现代自由构想的合法地位：个体主体的自由能够被描述为道德自决。第三部分（第142～360节）即"伦理"主要研究家庭、市民社会、国家等交往行为领域。在此，黑格尔试图重构个体自我实现的必要条件。不过，"在与黑格尔法哲学的论争中只能集中在'伦理'部分的这种取向，是完全没

有根据的"[①]。实际上,《法哲学原理》的三个部分应被视为关于自由的三种理解,或者说,关于自由意志的三个构想,它体现着现代社会的三种自由模式,即消极自由、积极自由、交往自由。这样,当主体能够在伦理交往结构领域自我实现之前,在某种程度上就需要两个前设条件:(1)法权承担者,即法律主体或法权人格;(2)个体良知承担者,即道德主体。

在《法哲学原理》"导言"(第1～32节)中,黑格尔提出的任务是描述自由意志的定在,同时从总体上规定法权领域。在对自由意志范畴的解释中,他强调个体自主与个体自决是两个同样不完善的概念。一方面,个体自决被理解为人的一种能力,是与所有需要、渴望、本能保持距离的意志决定力量,它被体验为自我非独立性的界限。这样,它就成为个体自由的基本组成部分,并导致完全无行为能力。另一方面,个体自决又被视为自由意志的第一个,仅仅是消极立场的对立面。据此,个体自决应该被理解为反思选择能力或在给予内容之间的决断。这样,黑格尔就落入到费希特、康德道德哲学中。霍耐特断定,在黑格尔那里,个体自决模型有两个缺陷:(1)个体自决仅仅被描述为对所有特殊爱好或行为目的的排除;(2)个体自决行为被迫在不可把握的爱好或行为本能之间进行反思性选择,结果重复了康德的义务与爱好、理想的伦理规则与外在本能之间的二元论。为了克服这个矛盾,黑格尔试图从自由意志的复杂模式出发,区分"成为对象自身的意志"与"想成为自身的意志"。当然,尽管他谈到了自由意志实现的社会条件,但对于究竟能够关涉哪种合法性论证的问题是完全没有回答的;而且针对"为什么行为本能必须被想象为自由的而非最终的"这个问题出现了两种解释的两难选择。事实上,黑格尔解释模型本质上接受了康德的个体自决概念,不过附加了一个前提条件,这就是:每个主体必须能够拥有相应的爱好,以便能够转换自由选择决断的动机。霍耐特认为,弗兰克夫特《意志自由和人的概念》(1971)一文关于"第一序列欲望"

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 41.

(first - order desires)与“第二序列欲望”(second - order desires)的区分,有助于上述矛盾的解决。

在《法哲学原理》第七节附注一个不显眼的地方,黑格尔提供了解决这个两难选择的钥匙。在那里,他不仅对自由进行了详细阐述,而且把友谊描述为自由体验的实用模式。不过同时,“黑格尔走向了他从前反对的自然法权理论的原子主义”[①];并且仅仅为自由意志概念提出了两个内容贫乏的规定。黑格尔法哲学的一系列模糊问题,直到最后的地方才得以解决。霍耐特质疑,为什么限制在一定行为目的上的反思应该被想象成与选择行为或意志行为不同的东西?一方面,在《法哲学原理》中,黑格尔用“教化”(Bildung)概念只是给出了一个大略的提示;另一方面,在自由意志模型中,个体自由交往的纲要是如此清楚,以至《法哲学原理》拟做的纲领被视为很不精确的。然而,至少有一点是明确的,那就是:“自由意志的定在”(Dasein des freien Willens)是实现自由意志所必需的外在的、社会的或制度的前提。显然,这种社会的或制度地精确条件被理解为合法社会秩序的整体,它允许每个个体主体参与到被体验为自身自由表达的交往关系中,因为只有当主体参与某种类型的社会关系时,他才能非强制地在外部世界中实现其自由。因此,为了描述黑格尔的意图,或许应该这样说,在个体自由名义下,黑格尔把交往关系视为在所有人的利益中实现人的自由的“基本的善”(Grundgut)。

当然,就“基本的善”概念而言,黑格尔与100多年以后的罗尔斯是不同的。黑格尔认为,“基本的善”不应该根据任何原则被合法地分配;社会正义依赖于使所有主体能够平等参与这些交往的“基本的善”的能力范围。这样,他就像康德、费希特一样相信,每个规范的社会正义理论原则上必须植根于所有个体主体的自由。不过,与他们有所不同,《法哲学原理》接受了早期著作中的思想动机:个体自主或自由概念必须被理解为反思性自我实现的质料,即“第一序列自由”的基本要

---

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 27.

素,更好的说法或许是,它应该被理解为自我表达的媒介。从本质上看,“基本的善”在正义观点下控制着现代社会。但是,“基本的善”的政治经济学用法不可以诱发这样的观念,似乎他想获得罗尔斯“分配正义”(Verteilungsgerechtigkeit)的规定性;毋宁说,《法哲学原理》的意图在于为现代社会正义理论奠立规范原则。这就在于所有个体自我实现的必要条件,而且,黑格尔实际上赞成这个观点:作为所有国民代表组织的国家存在的合法性就在于它为不同交往领域提供保护任务,或者说,国家有助于个体主体的自我实现。霍耐特觉得,黑格尔社会正义理论倒是与哈贝马斯《事实与价值》阐发的规范构想非常相似:依哈贝马斯之见,国家法律秩序的合法性产生于保护民主意志形成的条件。当然,尽管黑格尔这时“已经形成了自己的体系建构风格,但并没有放弃青年时期实践哲学的本质意向”[①]。然而,与黑格尔体系改造联系在一起的,是他从此告别了耶拿时期“为承认而斗争”的基本观念。

二、普遍自由意志是黑格尔规范正义理论的核心

借助《法哲学原理》,黑格尔试图对个体自我实现的交往条件进行规范重构。在这里,他把自己的论证路径转移到与费希特、康德理性法权不同的方向。对黑格尔来说,普遍正义原则的合法性论证不是从亚里士多德观念出发,而是由不受他人影响的个体自由意志构成。这样,他就把理性自我反思形态描述为理性在社会制度的客观世界中的实现。在现代性条件下,它拥有普遍自由意志的形式。黑格尔把普遍自由意志概念理解为法哲学基本原则。可见,他是从与卢梭、费希特、康德观点一致的前提出发的:在现代启蒙条件下,在个体自主或个体自决范围内描述所有道德或法律规定是合法的。所以霍耐特主张,应该将黑格尔的普遍自由意志概念理解为法权,而法权就是个体自我实现主体间性条件的普遍保证。简言之,法权是个体自由的前提条件。如此

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 17.

一来，应该将普遍自由意志即法权观念理解为黑格尔正义理论的核心。

在康德或费希特那里，法权概念意味着合法调节公共生活的国家秩序，因此他们主要是突出国家的强制性要素。在黑格尔这里，法权是所有个体主体自由意志实现的必要社会前提。对他来说，社会现实中的东西并非必然是从定在中产生的。因此，个体自由意志的自我实现也并非必然是从合法的法律制度中产生的；相反，他已经指明，在本质的交往关系中，使个体主体成为可能的自我实现条件，属于“在他者中的自身存在”。在《法哲学原理》第30节中，黑格尔赋予法权概念以“必要条件”与“合法要求”双重含义：自由观念发展的每个阶段都有固有的法权，因为它们是自由规定性本身的定在。道德、伦理、国家利益是固有的法权，因为每个形态都是自由规定性的定在。霍耐特认为，《法哲学原理》这个标题乍看起来根本就是误解或者是错误引导，因为根据一般理解，法哲学应该给予正当法权的社会作用以规范的合法性论证，而黑格尔只是给出了个体自我实现社会条件的伦理描述。所以，最好用“正当法权的伦理理论”代替“法哲学”的提法。这个建议与D.亨利希《〈法哲学原理〉导论》(1983)将黑格尔法哲学称为“绝对制度论”明显不同。尽管如此，在《不确定性的痛苦》中，霍耐特还是直接按照“正当法权的伦理理论”，或者说“规范正义理论”这个思路重构黑格尔法哲学。那么，黑格尔法哲学到底是不是一种规范理论？依霍耐特之见，客观精神或者合理现实构想就已经是规范的。一方面，黑格尔法哲学在个体自主必要条件重构形式中试图阐明，为了保证所有社会成员自我实现的机会，现代社会必须包容与提供的社会领域；另一方面，黑格尔法哲学的中心目的在于强调，普遍正义原则只有在社会条件合法论证形式中才能被阐发。这样，个体主体能够在他者的自由中相互看出个体自我实现的前提条件。因此，黑格尔法哲学应该被描述为关于社会正义的规范理论。

这里需要解决的问题是：《法哲学原理》的最大困境是什么？黑格尔论证的缺陷在哪里？在霍耐特看来，《法哲学原理》的原初要求产生于一个特殊视角，在这个视角中，黑格尔感受到了自己所处时代的道德实践关系。就是说，他看到的社会取向特征是：或者法律自由或者道德

自律被解释为个体自由的整体。如此一来，这两个构想就能出现在总体性要求中。在《法哲学原理》中只有几个地方，黑格尔指出了道德中立化的危险；在同样不多的篇幅中，他把消极情感限制性地指向法律自由。然而，关于法律自由或道德自律的合法性应该在哪里，黑格尔是清楚的。因为，为什么新出现的自由模型产生于不同的关系？这在黑格尔及他同时代人的头脑里是非常混乱的。不过，在黑格尔那里，时代诊断方法与客观精神概念之间具有必然联系。因此，"'客观精神'构想有助于黑格尔走向正义理论与时代诊断之间大胆的，即独一无二的综合。……在我的间接现实化中，首先必须突出黑格尔正义理论构想为抽象法权、道德留有空间的积极功能，然后再在引入'伦理'概念的框架中勾勒时代诊断。"① 霍耐特分析道，在《法哲学原理》的前两部分，即"抽象法权"与"道德"中，黑格尔同时解决了两个任务：在赋予两种自由观念以积极功能或伦理意义的同时，必须指出个体自我实现的必要限度，乃至它在现代正义秩序总体中的地位。如果自由不是被理解为主体法权，就是被理解为道德自律的话，那么，黑格尔很少对主体立场感兴趣，相反，他对产生于理论的行为类型有更多的兴趣。尽管《法哲学原理》具有行为理论特征，但是，黑格尔从行为理论出发最终走向了社会本体论。

三、自我实现、相互承认、教化之间相互协调是黑格尔规范正义理论的目标

霍耐特认为，黑格尔关于行为理论模型的描述完全集中在这些问题上：对于个体自我实现整体来说，如果两个不完善的自由构想中的一个被接受，那将会产生什么样的实际后果？现代自然法权与理性法权对个体自我实现的贡献在哪里？在《法哲学原理》第 41 ~ 81 节中，黑格尔对它们的规范内核进行了重构。在这里，他把契约视为形式法权

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 52.

的中心要素,并描述了私法的基本原理。但是,对于个体自我实现的目标来说,应该在什么地方赋予抽象法权以伦理价值呢?而且,如果一个主体仅仅根据主体法权原则来阐释自己的自由,那么病态后果是如何产生的呢?霍耐特断定,对第一个问题的回答是相当困难的。因为在《法哲学原理》中,尽管黑格尔为抽象法权的自由价值提供的论证隐藏着这种可能性,即在外部世界中确证主体并使之对象化;但是,这对于所涉及的问题来说并不能提供令人满意的答案。在《法哲学原理》第一部分不多的几个地方,黑格尔试图回答第二个问题,明确解释抽象法权的总体病态后果是如何产生的。在《法哲学原理》第37节附注中,黑格尔又对之作了进一步说明。他认为,形式法权的价值就在于纯粹意识成为法权的承担者,它为个体在伦理领域被伦理承认的所有可能提供了机会。这样,在黑格尔正义理论构想中,抽象法权的功能就是在伦理内部维护合法的个体意志。只有当所有社会关系在合法性诉求范畴中再现时,抽象法权的界限才会出现。

如果"'抽象法权'部分相对无问题地集中在两个具体的基本原理中,紧接着的'道德'部分就完全处于另外的情况:黑格尔试图尽可能地在时代诊断与历史推论之间建立起理论联系,目的是为了能够为道德自律观念对社会生活实践的作用提供一个大致的分析"[①]。在这里,黑格尔提出了三个目标:(1)确定道德自律观念的伦理价值和界限;(2)在同一语境中对时代诊断命题进行勾勒,并在"道德"标题下研究"康德的道德个人主义如何推动浪漫主义的个人主义形成"这个命题;(3)在"道德"部分最后,概述在交往伦理范围内自由意志完全实现的条件。霍耐特分析说,在这不充分的重构中,黑格尔想限制在第一个和最后一个目标上。但很明显,在他那里,这些目标本来就是系统地联系在一起的。黑格尔揭示了仅仅是主体理解的道德自律在实现时所遇到的界限,同时试图给出使人们能够相信向伦理领域过渡必要性的原因。不过他发现,在"道德"部分,转向道德观念的决定性原因本质上

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 60.

是缺乏的,因为道德自律观念是从他者角度得出的。因为黑格尔把理性自决行为结果看做是自由的,并把自由理解为自我关系的特殊形式,所以,他反对康德的道德自律观念,认为"绝对命令"(Imperativs)范畴是毫无结果的。因为在康德那里,道德原理的应用只有在道德冲突已经产生,即在实践挑战情况下才是必要的。然而,到底什么是道德冲突?什么是实践挑战?这些问题间接依赖于这一点:或许是黑格尔在批判中已经看到的——只要人们抽象出,他们总是在道德关系与道德观念制度化的社会世界中活动,那么绝对命令范畴的应用就是没有结果的或空洞的。相反,人们假定了这种情况,即社会世界总是预先为他们确定道德商谈方面,这样绝对命令范畴就失去了论证功能。霍耐特的结论是,黑格尔这些指责不仅缺乏证据,更重要的是,他反对康德道德自律观念的两个要素总是相互冲突:文本无判断力的指责;严格意义上道德理论的论据问题。

在对伦理领域进行描述之前,首先需要知道:黑格尔是如何将他对道德自律的批评与社会病理学诊断联系在一起的。无疑,黑格尔的正义理论构想与时代诊断相联系。在时代诊断中,他试图用诸如孤独、空虚、压抑等概念表征社会病理学,这就是所谓不确定性的痛苦。黑格尔伦理学说的诊疗功能,就在于它能够使主体从痛苦中解放出来。在这里,"痛苦"(Leiden)概念是在集体情绪或个体感觉意义上使用的。所谓痛苦,就是指人的生活世界的缺乏感,或者是指人的麻木或无感觉状态。"解放"(Befreiung)不仅是从令人压抑的消极状态的解压中产生的,它还应该超越纯粹主观方面而与这个断言相联系,即解压结果本身就是真正自由状态。所以,自由就意味着从义务中解放出来,变成实质的自由。在黑格尔那里,"解放"这个表述具有双重含义:消极自由与积极自由。易言之,黑格尔不仅在消极意义上谈论解放:解放就是从模糊的依赖性中摆脱出来,而且还在积极意义上谈论解放:解放就是积极自由的获得。但由于人们在生活实践中接受片面的自由概念,所以主体就不能获得现代伦理观念中固有的主体践行的正义观念。这样,社会领域就必须能够同时服务于两个目的:(1)从前面所说的痛苦现象中持续地解放出来;(2)使所有个体主体合法的自我实现成为可能。

当然，对于黑格尔的解放概念，霍耐特并不完全认同。他指出，黑格尔把从个体主体向伦理过渡体验为“解放”这个表述是令人困惑的。因为在关涉黑格尔时代诊断意图的法哲学概念中，没有任何一个概念像解放概念那样如此直接地用正义理论来解决：伦理就是从社会病理学中解放出来。借此，它为所有社会成员创造平等的自由实现条件。总起来看，在黑格尔那里，自我实现、自由、解放具有大致相同的含义，它们都是在伦理中实现的。

通过对黑格尔正义理论与时代诊断关系的描述，霍耐特不仅阐发了个体自我实现的主体间性条件，而且论述了自我实现与相互承认、教化之间的协调关系。黑格尔把个体自由实现理解为主体间性过程，因为个体只有在与其他主体关系中才能限制自己的爱好与需要。这样，个体自由实现就被体验为在自身中的存在。因此，在黑格尔那里，只有用承认指称主体间性形式概念才是恰当的。“显然，黑格尔之后，隐藏在‘伦理’部分中的主体间性行为程序被整个地凸现出来，但是这个问题——如果不把对爱好的‘限制’设想为合理决定的结果，那它如何能够顺利进行——现在还没有得到回答。”[①] 在考察承认概念发生学的基础上，霍耐特进一步阐发与引申了黑格尔的承认概念。这需要注意两点：

首先，区分黑格尔承认概念的三层含义：(1)像从前一样，在这里承认概念意味着，与社会交往模式相联系的某些个性方面非强制的相互确认。(2)在《哲学百科全书》(1830)中，黑格尔谈到“承认的一般形式”：如果个体以普遍有效的方式对待他人，那么他就被承认为他本身想成为的那个样子。若如此，这个个体就是“有尊严的”(würdig)。(3)在伦理领域中具有共同特征的不同行为能够被描述为一定的相互承认行为，从而主体间性行为被描述为一定的相互承认行为。霍耐特断言，与耶拿早期著作相比，这时黑格尔更加强调承认概念的实践方面，从而使相互承认有了行为维度。至此已经看到，伦理领域应该包括

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 88.

一系列主体间性行为,在这里,主体的满足,同时也是个体的满足被视为相互承认。这两个要素之间的关联或许必须这样设想,以使主体能够获得自我实现的社会交往形式。

其次,阐发伦理责任与承认概念之间的内在联系。黑格尔把康德的"义务"(pflichten)观念视为道德主体的空洞原则,并把义务视为伦理关系的必要规定。在伦理学说中黑格尔勾勒了一种知识论学说,论证独立学习过程使得教化行为成为可能。他强调,需要本能,即人的本性不能被设想为不变的东西,而应该被设想为可塑的东西,它包含按一定方向变化的活动空间。就是说,人的动机结构是教化的结果。于是,黑格尔就从总体上把伦理领域确立为"第二自然"的社会世界。如此一来,由主体间性程序构成的伦理领域,不仅必须满足个体自我实现的条件,而且必须满足相互承认的条件。更进一步说,由互动程序构成的伦理领域必须能够保证个体自我实现、相互承认以及与之适应的教化过程。那么,为什么必须获得正义原则现实化的社会条件?针对这个问题,黑格尔主要是根据某种类型的"道德构成主义"(moralischer Konstruktivismus)来描述一系列正义原则。他指出,为了能够把人们的判断和决定最大限度地建立在可靠的基础上,一般情况下,社会生活关系应该包含有足够根据的道德规范。这样,只有属于现代社会的社会现实部分,才能置于规范的伦理标题之下。但是,"最大的困难本质上在于这个问题:究竟为什么存在一个精确的行为领域,而行为互动模式应该能够保证个体主体的自由实现?"[①] 为了解决这个问题,黑格尔大胆假设:现代社会三个核心制度必须同时被描述为独特的实践领域,在这里,自我实现、相互承认与教化之间以挑战的方式相互协调。

众所周知,《法哲学原理》"伦理"部分详细论述了家庭、市民社会、国家等问题。依照黑格尔的看法,家庭是"形式的自然伦理"。"核家庭"表明,在夫妻之间的性爱形态中发生了个体本能渴望的主体间性满足;孩子的非组织的需要本能通过父母之间的实践关系而被改造。

---

① A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 93.

但是他明白，用这种描述方式还没有办法解释清楚，为什么家庭应该根本关涉伦理领域。当然，家庭到底在多大程度上满足伦理标准？黑格尔从爱的规范引出的结论仍有很大影响。在《法哲学原理》第158节中，黑格尔阐明，使家庭成为伦理要素的特殊情况是，本性需要的满足是在相互爱的形式中实现的，也就是，在我与他同他与我同一的情感互动中发生的。在这里，他反对早期浪漫主义关于婚姻只能以积极情感与相互激情为基础的观念，相反把爱描述为这样一种行为方式：一个人被爱，就意味着他（她）拥有被信任、被关心的意识。家庭应该被描述为认知性关系，每个成员都清楚："他人被视为一个不可替代的个体"意味着什么。黑格尔把熟悉个体关系的评价性语言视为孩子教化过程的本来任务。总起来说，家庭被黑格尔解释为个体在自我完善过程中的自我实现领域。

霍耐特分析道，在黑格尔伦理构想中，家庭的基础作用相对还是比较容易理解的。但是，对市民社会（作为利益需要体系，它意味着什么？）的中间地位，却出现了相当大的理解困难。当然，只要考虑到黑格尔早期政治哲学给予"市民社会"概念的突出含义，这个困难就开始得到解决。据有关考证，"civil society"最早是用于翻译亚里士多德"公共政治"的，但在不同的政治理论家那里，它具有不同的含义。18世纪苏格兰启蒙思想家弗格森（Adam Ferguson）最早研究了现代市民社会。在《法哲学原理》中，黑格尔借用弗格森市民社会概念指称这样一些社会的、经济的、法律的关系，即个体的生活、福利以及他的权利的定在，都是同他人的生活、福利、权利交织在一起的需要体系。在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思将市民社会理解为物质生活关系总和。泰勒认为正是由于马克思的影响，市民社会概念才长时间地被当做纯粹经济学术语加以界定，以致20世纪80年代以前，马克思主义传统对市民社会没有太大兴趣；葛兰西市民社会探讨、哈贝马斯公共领域分析，也没有受到应有的重视。但如达伦道夫所说，在20世纪行将结束时，"civil society"在世界范围内又一次成为时髦，犹如它在两百年前曾经流行过的那样。不过"civil society"概念在德语里有几种不同译法：（1）"die bürgerliche Gesellschaft"（市民社会、资产阶级社会）；（2）"die

Zivilgesellschaft”(平民社会);(3)“die Bürgergesellschaft”(公民社会)。达伦道夫主张译为“公民社会”,并指出其三个重要特征:要素的多样性;很多组织与机构的自治;与公民社会成员的德性有关。在他看来,公民社会也许是唯一有效反对专制和极权统治的源泉,但不能把公民社会与专制的关系泛化为社会与国家的关系①。自耶拿时期开始,黑格尔就认同英国国民经济学中这个与资本主义市场相联系的市民社会领域。尽管由于资本主义市场竞争撕裂了主体之间的纽带,但它也给个体利益提供了最好的实现机会,因为在交换行为中它开启了产品多样化的通道。实际上,早在《自然法权的科学研究方法》中,黑格尔就从市民社会角度讨论伦理悲剧;现在,他把市民社会描述为公民借助市场经济媒介而交换的领域,同时也是使最大限度个体化成为直接可能的伦理破灭的媒介。所以,依霍耐特之见,在黑格尔伦理领域中,尽管市民社会比家庭具有更高的地位,然而,确定它们之间的接近要比认定它们之间的根本差异恰当得多。因为尽管在自我中心利益满足与主体间性需要之间存在差异,但在这两个领域中,个体自我实现与相互承认以同样的方式内在地交织在一起。

无疑,在黑格尔那里,国家比市民社会具有优先地位。在这里,主体间性承认使个体获得了通向普遍生活的能力,这就是从其他社会成员那里获得的尊重与荣誉。因为每个社会成员原则上都拥有这样的机会,通过调节活动而具备非利己的整体目的,并且能够获得合法性:荣誉的真正承认。为了实现个体私人目的以外的一般伦理行为,国家尽可能地为公共机会提供保障。霍耐特认为,尽管国家只是被描述为伦理的第三个领域,但它为伦理的其他两个互动领域提供了组织框架,而且,黑格尔总是强调伦理领域总体上必须被理解为历史上变化的、深受合理性影响的行为习惯的社会体现。因此,尽管黑格尔没有区分伦理领域与制度事实,但他试图对现代社会价值领域进行规范重构,并把现代社会想象成为不同形式的社会制度提供足够游戏空间的承认领域总

① [英]R. 达伦道夫:《现代社会冲突》,林荣远译,中国社会科学出版社,2000年,第60页。

和。他假定主体个体化的可能性随着主体趋向自身普遍化能力的提高而加大。这样，个体化过程就等同于逐步去中心化过程。那么，黑格尔运用哪些理由系统论证这三个独立的互动领域的规范秩序等级呢？在这里，他将这三个互动领域视为所有现代伦理形式的核心结构。就是说，家庭、市民社会、国家这三个相互区分的领域的地位，按照它们为理性的、去中心化的主体性形式所做贡献的能力来衡量。总之，《法哲学原理》"伦理"部分提出的所有问题的核心，就产生于黑格尔这个非常大胆的意向：认知模式、承认形式、自我实现之间具有内在的紧密关联。为了唤醒整个伦理学说的诊疗功能，黑格尔强调通过自我限制形式而得到解放结构。当且仅当家庭成员保护、帮助与关心、承认其他成员具有不可替代性时，他（她）才能在自身爱好与需要中自我实现。霍耐特承认，总体上黑格尔或许是比较聪明的，尽管这种解决办法导致了新的困难，但无论如何他以这种方式避免了困境。不过，究竟在多大程度上能够把国家描述为公共自由领域，黑格尔还是不清楚的。根据黑格尔的总体取向，"伦理"部分的论证无疑走向了这个观念：在国家中，社会成员发现了这样一个互动领域，在此，他们借助共同的普遍活动达到自我实现。当然，尽管国家被黑格尔解释为相互承认的第三个领域，但是，公共政治领域观念、民主意志形成观念，在他的国家学说中还是没有留下任何痕迹。这就是霍耐特的基本结论。表面看来，霍耐特对黑格尔法哲学的重构似乎游离于主题之外，但正是对黑格尔规范正义理论的反思，促使他进一步走向承认与正义关系的思考。

第二节

分配冲突：承认斗争的特殊形式

近年来，霍耐特试图在政治哲学框架中研究承认与正义的关系。这里首先阐述再分配与承认关系。如前面所说，围绕如何正确理解再分配与承认关系，在《再分配或承认？》一书中，霍耐特与弗雷泽展开了辩论。针对弗雷泽对承认理论的责难，霍耐特在捍卫自己承认理论观点的同时，又认真分析了分配冲突与承认斗争、文化认同与相互承认、文化承认与社会尊重之间的关系，从而使自己的承认理论向多元正义构想拓展。在这里，霍耐特提出了三个新看法：

一、分配冲突是“为承认而斗争”的特殊形式

在《再分配或承认？》“前言”中，霍耐特明确指出，承认概念已经成为当今时代的关键概念，它对于分析“为认同与差异而斗争”具有核心意义；承认概念延伸的根本原因就在于这个观念：只有当个体自主依赖于主体间性认同概念，当代许多道德冲突的重要性才能够被理解。与此同时，再分配范畴不仅对于政治哲学，而且对于当代资本主义社会斗争都具有核心意义。这样，霍耐特与弗雷泽拥有的共同理论前提就是，关于“正义”(Gerechtigkeit)的恰当概念至少必须包括两个阶级的政治利益；而且，他们关于发达资本主义的看法是一致的。但是，在再分配与承认关系问题上，前者坚持规范主义一元论，后者坚持视角主义二元

论。当然，他们之间通过承认与再分配这两个主导概念的对立而表征的冲突，并不在政治道德任务的重要性层面，更不关涉哲学问题层面。为了回应弗雷泽对他“把资本主义社会还原为承认秩序”的指控，在描述社会不公正体验的基础上，霍耐特首先阐述了资本主义承认秩序与分配冲突之间的关系。

20世纪80年代初以来，批判的社会理论开始关注各种新社会运动，如和平运动、生态运动等；同时也关注各种新解放运动，如女性主义运动、少数民族运动、同性恋运动等。所有这些，都涉及到被文化多元主义证明了的认同政治。但是，霍耐特力图使承认概念的合法性论证完全独立于这些社会运动。于是，他把批判理论的“承认理论转向”描述为对理论内部问题回答的尝试，而非对当代社会发展趋势的反应。这可以看出霍耐特与弗雷泽的系统差异：对弗雷泽来说，一方面她接受利益政治与权利政治历史对立的错误前提；另一方面她接受包含规范理想主义取向的认同政治构想。霍耐特强调必须对弗雷泽理论进行彻底修正：将她的视角主义二元论修正为承认的规范主义一元论。在描述道德伤害的社会痛苦或不舒服感之后，霍耐特指出，现在的关键问题在于：社会不公正体验的衡量标准是什么？他这样说道，与只关心经济状况的理论取向不同，具有规范内容的社会理论关心的问题是：对社会下层成员来说，被压迫和不公正体验的核心在哪里？霍耐特把对自身完整性、荣誉感或自身尊严的社会伤害描述为不公正感的规范内核。如此说来，对殖民主义集团的社会反抗、妇女的深层抗议史、无产者为自身荣誉需要的承认而斗争，就都涉及到承认概念。在这里，他尤其推崇B.摩尔关于无产阶级反抗的开创性研究，关于土著居民被伤害的自尊意义研究，以及关于妇女被压迫体验语境中蔑视核心作用的文献，此外，玛格丽特关于尊严的研究，也进入到霍耐特正义观念中。因为上述所有研究文献都指出了承认概念的必要性。所以，“在今天，承认概念之所以具有核心意义，并不是因为它表达了新社会运动目标，而是因为

它被视为从整体上揭示社会不公正体验的最合适的手段”①。

霍耐特断言,将社会不公正体验理解为承认形式的连续拒绝,即蔑视是有些令人信服的。在这里,他始终没有忘记对弗雷泽的反驳与批评。他认为,弗雷泽将再分配与承认僵硬地对立起来,因而她根本不能给予法律承认形式以恰当评价;而且,因为她只看到社会群体为物质资源或文化承认而斗争,根本没有提及为法律平等而斗争。不过他自己也明白,尽管已经论述了承认关系、承认秩序、承认原则、承认期待等问题,但是,关于承认与辩护话语之间的关系至今还是不清楚的。所以,在试图根据“为承认而斗争”道德语法解释分配冲突之前,首先需要阐释:谈论资本主义社会作为制度化的承认秩序意味着什么?霍耐特分两步来论述这个问题:第一步试图阐明,资本主义社会的形成在何种意义上被理解为三个承认领域区分的结果?第二步提出的任务是,与弗雷泽的解决方案不同,他假定:具有道德动机的斗争是为贡献承认原则的阐释、评价而发生的冲突,而分配冲突是“为承认而斗争”的特殊表达形式。霍耐特坚称,从道德哲学层面看,承认的规范主义一元论比视角主义二元论具有相对优越性(这表明霍耐特的规范主义倾向);正义相对于善具有优先性(这表明霍耐特的自由主义倾向)。然而,今天为宗教、民族、性别而进行的斗争以某种方式交织在一起,以致承认不能长期地独立。于是,承认概念就成为一个内容广泛的基本道德范畴,再分配的社会理想就依赖于“为承认而斗争”。简言之,分配冲突是承认斗争的特殊形式。

不过,人的实践自我关系,即通过承认而成为可能的、确证自身权利的反思能力,并不是一劳永逸的。因此,现在应该弄清楚,分配冲突是在哪些领域中实现的?对此,马克思反对他那个时代主要由社会民主党人提出的“分配斗争”(Verteilungskämpfe)的政治观念,声称社会不平等的真正原因在于资本与劳动之间的结构性不对称。霍耐特认为,尽管马克思在这个问题上的见解非常深刻,但他对于资本主义社会

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2003, S. 157.

形式的分析存在严重错误；弗雷泽试图给予与今天占支配地位的“认同斗争”（Identitätskämpfe）相对的分配斗争的作用以较高的政治评价；20世纪90年代出现的文化冲突也把分配斗争视为理所当然的东西。但是，对于分配斗争概念的重构首先不应该在国家再分配层面，而应该在试图研究占支配地位的分配秩序“解合法化”（Delegitimierung）的前国家行为领域。在这里，霍耐特试图揭示弗雷泽是否处理好了——分配冲突与认同斗争之间形成的不可逾越的鸿沟——问题。依霍耐特之见，弗雷泽受到泰勒的强烈吸引，认为在某种程度上，为法律平等而斗争属于历史发展过程中可以超越的阶段，它是从文化差异的承认诉求中解脱出来的。与她不同，霍耐特试图在承认理论与道德理论之间建立一种系统联系。他指出，在不能为社会法权改变开辟道路的地方，分配斗争就是为贡献原则实际运用的合法性规定的冲突。这样，严格政治意义上的斗争就变成了无处不在的冲突。然而，制度主义评价体系是片面的或限制性的，因而这个固定的分配秩序根据自身原则不拥有足够合法性。

霍耐特通过两个步骤分析这个问题：第一步他试图通过一系列研究新成果清楚揭示，社会不公正体验总是用具有合法内涵的拒绝承认来衡量。就此而言，经济歧视与文化退化之间的区分在现象学上只具有第二位特征，而且是在主体能够体验到社会蔑视或侮辱的层面上表征的差异。为了对这个社会理论意图进行富有成效的勾画，第二步霍耐特试图把自由资本主义社会秩序的固定化描述为三个承认领域，即爱、法权、贡献的区分过程。据此，霍耐特就能够同时考虑当代社会不同类型的具有道德内涵的斗争或冲突。所以，“从这个思想可以直接得出结论：‘分配冲突’与‘承认斗争’的对立少有益处，因为这个对立引发了这样一种假象，即似乎经济再分配要求独立于社会蔑视体验。但是，在我看来刚好相反：将涉及个体或群体社会贡献适当评价的分配冲突解释成承认斗争的特殊形式，是很令人信服的”[1]。

---

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 202.

二、文化承认:第四种承认形式

在《再分配或承认?》中,霍耐特不仅在道德哲学层面强调规范主义一元论优越于视角主义二元论,论述正义优先于善,而且在社会哲学层面讨论经济与文化关系,并在政治哲学层面检视平等与差异关系、经济斗争与认同政治关系,以及社会民主与文化多元主义关系。在对相互承认领域进行历史区分的基础上,他主要考察相互承认与文化认同关系,并考虑到文化承认作为第四种承认形式的可能性。

实际上,早在《为承认而斗争》中,霍耐特就对相互承认形式进行了阐释,然而在那里,他的描述还不是十分精致。到《再分配或承认?》中,他比较细致地阐释了承认领域、承认形式、承认原则等问题。在这里,他把爱的领域、法权领域、贡献领域区分为三个承认领域;把情感关怀、法律承认、社会尊重确定为三种承认形式;将需要原则、平等原则、贡献原则视为三个承认原则。关于承认形式,第三章第三节已经分析过,在此不再赘述。这里的核心问题是相互承认与文化认同关系,尤其是文化承认作为第四种承认形式的可能性问题。当然,为了这个问题的解决,对相互承认形式进行适当回顾还是必要的。

霍耐特分析道,在情感关怀(爱、关心)承认形式中,儿童的独立化与市民阶层婚姻的爱情化——这两种制度化过程,逐步形成关于特殊社会关系的一般知识:这种社会关系与其他交往形式不同,它是通过相互渴慕、相互关心原则而表征的。如此,社会成员在这种互动关系中遇到的承认形式,就是对关涉他(她)的个体需要状况的他人幸福的关爱。从总体上看,所有构成传统社会道德基础的法律承认与社会尊重的融合,随着资本主义社会秩序的形成而破裂。但是,与法律平等观念制度化联系在一起的规范结构转型不能被低估,因为它导致了两个完全不同的承认领域的固定化,并由此导致社会道德秩序的革命化:传统荣誉原则的瓦解。于是,前现代荣誉概念就被分裂为两个相互对立的层面:一方面,通过给予作为法权人格的每个社会成员的尊严或自主以同等程度的尊重,而同时成为民主的;另一方面,作为劳动公民的每个

社会成员应该根据社会贡献享受社会尊重,而这在某种程度上成为"虚假民主的"(meritokratisiert)。这样,在根据工业资本主义价值规定社会尊重等级的、新的地位等级之间出现的物质资源不平等分配,要比上层建筑与经济基础、意识形态与现实性之间的纯粹外在关系多得多。因此,"卢曼或哈贝马斯在涉及到资本主义时,谈论'无规则'的经济运行机制,或许是错误的;因为在这里,物质资源分配与社会成员的社会尊重联系在一起,尽管是根据无斗争的,但只是暂时稳定的价值原则来实现的。显然,对这个所谓'分配斗争'(Verteilungskämpfe)的定义来说,从这个思想能够进一步得出这个结论"①。

这样,根据霍耐特承认理论的最新模式,相互承认关系类型就可以这样来表述:以爱与关心(需要原则)为主导观念的私密关系;以平等的权利义务(平等原则)为规范的法权关系;以个人成就(贡献原则)为社会等级规范标准的社会尊重关系。当然,这并不意味着,新形成的资本主义社会秩序不能产生其他形式的社会关系,以使个体与自身关系中迄今不为人所知的体验成为可能。否则,就会导致大城市中人的交往关系"匿名化"(Anonymisierung)极端发展。霍耐特说,尽管关于三个承认领域区分的观念在多大程度上可以归功于《法哲学原理》历史理论转换的尝试,这是足够清楚的,不过,他还是强调自己与黑格尔的根本区别:(1)修正了《为承认而斗争》中关于"爱不包含'规范发展潜能'的命题",并分析了三个领域里的承认斗争。(2)指出了后期黑格尔法哲学的缺陷,认为《法哲学原理》中"家庭""国家"缺乏法律承认关系;"爱"的伦理关系解释中缺乏友谊关系。霍耐特对黑格尔的这个指责,与《不确定性的痛苦》对他的批评是基本一致的:尽管黑格尔对友谊进行了阐释,并且给予友谊的重要性留有空间,但是我们并没有发现他关于友谊问题的独特看法②。应该说,霍耐特对黑格尔的指责是有倾向性的,当然,也并非毫无根据。

---

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 167.

② A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 110.

那么,应该如何适当地确定经济与文化、资本主义经济秩序与文化价值之间的关系?这确实是一个关键问题。霍耐特强调,迄今他所提出的思想就是:令人满意的资本主义社会秩序概念不仅要求包容三个承认领域,即主体对相互承认的合法期待与相互承认的规范原则联系在一起;而且同样需要考虑将贡献原则的阐释渗透进经济制度状态中去,并赋予劳动分工地位与分配形式以特殊文化价值。然而,弗雷泽对于——为什么应该在经济与文化严格对立的视角主义二元论框架中研究资本主义社会秩序——这个问题是完全不清楚的。这再次证明,霍耐特始终不忘对弗雷泽的批评。当涉及被社会成员视为合法的相互承认原则时,霍耐特总是把社会冲突或斗争引入资本主义社会形态中,并且把蔑视体验视为所有社会斗争的道德动机。因此他断定,经济与文化的对立至多具有第二位意义。不过他意识到,在与弗雷泽论争中还有两个问题没有解决:(1)根据对分配斗争道德内涵的解释建议,应该如何把分配冲突纳入今天一般称之为认同斗争或承认斗争的社会斗争谱系中去?当然,"即使我和弗雷泽对于为'文化承认'而斗争的新颖性与社会重要性有不同看法,关于它的当代意义却很少有什么论争,以至于可以对这个问题进行适当解释"①。对于这个问题,原则上有两种可能的回答:一是文化冲突被在法律平等承认原则视阈内加以解释,这本质上必然涉及个体自主、自由理解的扩大;二是为文化承认而斗争被描述为某种新东西:在自由资本主义社会中开辟的一种新的、在某种程度上是划时代的第四个承认原则。(2)应该能够对社会斗争进行道德评价的规范标准问题。尽管霍耐特把这个问题视为承认理论的最大优点,但是很显然,他既不能把承认原则的运用视为道德上正确的,又不能从整体上陈述承认原则的道德合法性。笔者认为,霍耐特关于相互承认与文化认同关系的论述还不够深入,但无论如何,他关于将文化承认作为第四种承认形式可能性的讨论,既可以视为对弗雷泽批评的适度接受,又可以视为对自己承认理论的补充、修正和完善。

---

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch - philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 188.

三、文化承认实质与社会群体的文化归属

在对承认理论进行反思、修正之后，霍耐特坦陈：应该如何理解文化少数派在涉及集体承认时提出的认同政治道德诉求？对于这个问题他自己没有作出什么贡献。在这里，他只想借助认同政治的复杂现象询问：为了公开论证不同群体的文化承认诉求，他们能够要求哪些规范原则？霍耐特试图揭示，作为形容词"文化的"在这里只有很少的表现力。因为它没有讨论，认同政治要求的满足手段是法律的、政治的还是文化的。

毫无疑问，认同政治把社会冲突文化主义化，即把某些少数派文化当做政治抵抗运动的道德动员来使用，这一方面归功于大众传媒的程式化；另一方面归功于文化认同的政治化。如加拿大政治哲学家金里卡：《探索之路：加拿大族裔文化关系反思》(2001)等著作所指出，认同政治的现实取向发生了文化上的突变：近10年来逐步出现了对诸如同性恋者、智障者、妇女运动派别等社会少数派的再解释；近几年有大量的、共同性仅在于社会歧视消极体验的社会群体，也逐步进入到这个再解释过程中。霍耐特认为，集体认同形态转型的结果，就是文化解释共同体——从同性恋者的交往经过幕后操纵的改革一直延伸到种族少数派——整个光谱的形成。这样，所有新出现的或新"构成的"群体为了他们文化规定的特性而斗争，都被使用认同政治概念来定义。可是现在，在这个共同的修辞，即文化认同的承认诉求背后隐藏着大量不同的目标，这些相互区分的目标对于规范评价具有核心意义。为了说明这些不同的目标要求，霍耐特引用了彼得斯(Bernhand Peters)的观点。在《理解文化多元主义》(1999)一文中，彼得斯把这些目标要求区分为三类：第一类要求涉及的目标是，保护社会群体不受能够对其文化再生产产生消极影响的外部干预。在无害情况下人们应该想到的是言论自由、集会自由、宗教自由这些基本权利，它们至多能够在民主法治国家得到保障……这些目标是建立在法律平等诉求基础上的消极目标。第二类要求涉及积极目标，即涉及社会群体对文化认同的承认诉求。借

助它们的帮助,能够要求并进一步发展共同体的统一性。第三类要求涉及的目标是,社会群体共同的幸福生活为社会多数派文化所承认或尊重。霍耐特试图追随彼得斯的建议,对承认概念直接使用的不同方面进行区分。在他看来,承认概念不仅(或者通过文化方式的非单向度化,或者通过共同体相关要求的保障)拥有间接意义,而且通过对这些目标设置或价值取向的接受,即尊重而拥有直接意义。或许在第三个阶段上所获得的东西,主要就是今天用文化差异的承认概念所蕴涵的东西,并且是由弗雷泽首先用“文化承认”(kulturelle Anerkennung)概念所规定的东西。

在区分承认概念不同方面含义的基础上,霍耐特通过论述现代法律平等原则而触及文化承认与社会尊重关系。他认为,在一般情况下,根据宪法秩序为参与者开启了两种可能性:文化歧视的侮辱作用,要么构成对尊严的伤害;要么构成对自由的限制。但是,只要这些承认诉求不再仅仅消极地保护特殊群体免受歧视,而是转向对自己价值目标的尊重诉求,那么,现代法律平等原则规范框架最终是可以被超越的。现在对于文化共同体,人们有了这样的观念,即它的结构程序、生活方式、价值取向服务于从法律平等观念中衍生出来的尊严的特殊形式:少数派特殊文化之所以不应该得到社会尊重,不应是因为它们在与多数派文化比较中展现的缺陷,而是体现在它们向值得社会尊重的东西转变的过程中,“运用少数派共同体文化由于自身原因而得到社会尊重这个诉求,不仅超越了平等原则规定的规范视阈,而且超越了贡献原则规定的规范视阈”[①]。当然,就像泰勒在《文化多元主义与承认政治》中所说,在这个语境中,核心问题肯定不在于制度的特殊实现形式,而在于自身诉求的规范特征中。霍耐特指出,弗雷泽误以为,承认政治的大多数诉求只能被理解成为法律承认而斗争的扩展表达形式,才是有意义的。她的中心论据在于,只有经济正义与文化正义的结合,才能保证平等参与形式被理解为自由社会的最高道德原则。这种正义构想的阐

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch - philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 198.

发与她对承认理论的批评是联系在一起的，她指责承认理论与个体自我实现的伦理观念紧密相连。但是，总起来看，弗雷泽使用的文化承认概念，对因文化冲突引起的混乱要多于对它的澄清。

今天在自由民主国家内部，为承认政治问题而进行冲突的道德语法，本质上是通过法律平等承认原则规定的。所以，霍耐特强调说，这就清楚地表明，文化少数派谈论自身文化的社会尊重诉求是没有意义的。不过，这里有一个特别困难的问题：与文化尊重的候补地位联系在一起的，是否是一个新的，即第四个承认原则？这个原则从今天开始逐步加入到迄今已经被制度化的原则中来。这意味着，人们作为文化共同体成员而相互承认，并服务于他们对美好生活方式关心的价值评价标准。这个思辨思想也不能掩盖他对文化差异承认系统检视的结果是否定的。霍耐特认为，只要不再讨论应该如何在理论上适当分析当代社会斗争问题，那么转向道德评价问题就是必要的。当然，与社会效率或稳定性联系在一起的其他标准原则上也可以起决定作用。这样，社会道德就植根于规范原则中。然而，尽管霍耐特考虑到文化承认作为第四个承认形式的可能性，但是总体上他对弗雷泽的"文化承认"概念是持批评态度的，并且一再强调法律承认与道德承认的重要性。

第三节

一元道德与多元正义

针对弗雷泽把承认理论指责为文化主义一元论，霍耐特辩解道，在"为承认而斗争"中，当承认原则的运用总是追寻需要或能力的文化解

释时,文化问题确实具有核心意义。但是,承认理论本质上并非文化主义一元论,而是道德一元论。在与弗雷泽的论争中,霍耐特阐发了承认理论的多元正义构想。在这里,他提出了三个问题:(1)平等参与原则如何对待承认概念中包含的规范道德观念?(2)为什么人们相信能够对公正社会秩序的不同构想进行论证?(3)为什么不同理解的主导原则被这样应用于社会现实,以致它们能够接近社会冲突状况的道德评价?为了阐发承认理论的多元正义构想,霍耐特提出了三个基本观点:

一、霍耐特基本观点:从多元的社会正义构想出发是正确的

霍耐特认为,与当代资本主义发展过程的社会学解释任务相联系的问题是如此的复杂,以至于它们不能被随便解释,而且他与弗雷泽也只能做出很少的阐释。在关于承认理论的多元正义构想的阐释中,他与弗雷泽之间经受着根本误解的痛苦:弗雷泽指责霍耐特承认理论体现着文化主义转向;霍耐特强调,尽管自己考虑到文化承认作为第四种承认形式的可能性,但是并不想把自己理解为社会科学中文化主义转向的代表,也不想遇到关于市场规定的命题本身。不过他也承认,今天在分析全球化资本主义时,忽视经营利润核算观点与行政管理观点是很不妥当的。这样,他与弗雷泽之间就有某些共同点:他们总是通过公共话语功能表征社会不公正感。当然,霍耐特"政治伦理学"(politische Ethik)与弗雷泽"善的伦理学"(Güterethik)前提的一致,并不能掩盖他们之间深层的本质的差异。因为这两种规范构想建立在——人们应该在什么地方谈论所有公民平等——这个问题不同答案的基础上。由此出发,他们之间至少出现了两点不同:(1)弗雷泽强调平等参与,认为它的实现依赖于文化承认;霍耐特强调人格认同形成,认为它的实现依赖于相互承认关系。(2)尽管他们关于平等目标的规定非常接近,但涉及到平等源泉或资源时是有区别的。总之,"在与弗雷泽的对立中,

我认为今天从多元的社会正义构想出发是正确的"[①]。

迄今为止,霍耐特在不同地方对弗雷泽责难的答复,是在纯粹描述意义上使用规范的承认概念的。但是,为了解释当代资本主义发展的动力,只有社会承认诉求的合法性概念是不够的。所以,他总是捍卫这个命题:社会主体所遇到的规范期待,是由不同的"普遍化的他人"对其能力的社会承认来保证的。这个道德社会学断言的内涵在两个方向上被进一步阐发,一是涉及道德主体的社会化,二是触及道德的社会整合。这就说明,承认与社会化是紧密联系的,只有在承认原则制度化道路上才能实现规范的社会整合。或者说,制度化领域总是隶属于唯一的承认原则:今天,正如国家教育体系是由两个竞争的社会承认观念加以规范整合一样,家庭自然是出于好的理由不再长期仅仅由爱的规范原则所支配,而是通过不断增长的法律承认形式来组织。在分析当代社会经济结构,以及当代职业劳动结构转型之后,霍耐特强调,现在已经揭示,社会结构转型能够改变社会承认期待的内涵,它们的特殊取向归功于固定的社会整合形式。主体法权的国家保障形成了社会承认的独立源泉;而主体法权则构成现代法律体系的内在组成部分。法权的互动性能够解释,为什么在现代社会中它应该被理解为社会承认的独立的、原始的源泉。弗雷泽的困境就在于,她陷入了文化承认与经济分配的二元论。因为她根本不能看到社会冲突的源泉在于法律平等原则与事实不平等之间的张力。这种冲突具有为法律承认而斗争的独立性。有时候,弗雷泽在生存主义意义上谈论社会整合与系统整合;但在现实生活中,非个人的系统机制与文化评价图式是混合在一起的。无论经济正义还是文化正义,实质上都是分配正义。如此说来,弗雷泽不能真正认识到规范理论与社会分析之间的桥梁。所以,霍耐特强调不能从文化主义一元论出发,只能从道德一元论出发的必要性。

为了阐明在一元道德基础上建构多元正义的可能性,霍耐特将多元正义构想与米勒社会正义原则进行了比较。在《社会正义原则》

---

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2003, S. 209.

(1999)中,米勒(David Miller)从历史上产生的人格认同形成条件出发阐述了社会正义原则。但是,他把社会正义原则仅仅理解为分配原则,并且仅仅是善的直接分配方式。与米勒不同,霍耐特主要谈论承认形式,只是间接地谈到分配原则。不过,所有这些区别都不可以忘记在这两个开端中存在本质的共同性。如霍耐特一样,米勒不是回到目的论或伦理学预设,而是从这个信念出发:现代社会正义观念应该被区分为三个层面,在每一个层面上,个体都必须被平等对待;米勒以同样方式区分需要原则、平等原则、贡献原则。可以肯定地说,霍耐特与米勒理论在某种程度上的一致已经表明,事实上,现代正义观念以三种形式——情感关怀、法律承认、社会尊重——通过平等对待而被制度化。这样,承认理论的正义构想就预设了多元主义形态。

二、社会承认关系质量应该构成社会正义构想的立足点

迄今为止,霍耐特所说的东西以间接方式表明,他想对下面这个观念进行规范论证,这就是:"社会承认关系质量应该构成为社会正义构想的立足点。"[①]在这里,他试图从这个前提出发,即为什么社会平等使所有社会成员的人格认同形成成为可能?对现代社会来说,这个表述同时意味着,它使构成所有主体平等对待特殊社会目标的个体自我实现成为可能。现在问题在于,从一个自由的出发点如何达到这个规范的结论:社会承认关系质量,应该被描述为政治伦理学或社会道德的核心领域。霍耐特提出的想法是,关于人格认同形成社会前提的知识,应该在这个拥有平等主义理论特征的构想中被普遍化。

显然,在罗尔斯《正义论》"基本的善"概念中,在拉兹(Joseph Raz)《自由的道德》(1986)关于人类幸福生活前提的阐释中,以及黑格尔《法哲学原理》关于自由意志定在条件的交往理论规定性中,就隐含着这种伦理学预设。因此,这三个作者关于社会正义构想的所有合法性

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 292.

论证是与伦理学说联系在一起的。他们共同为"目的论自由主义"(teleologischer Liberalismus)传统开辟了道路。这些构想的优点似乎在于它们试图阐明,对自由主义进行程序主义取向的最大程度修正只能以一个狭隘的隐藏的前提为基础。这个规范的目的观念就是,为了描述社会平等的固定化和要贯彻落实的政治任务,人们在伦理学上把它看做是足够好的。但与罗尔斯等人不同,霍耐特试图把善的观念建立在承认理论的多元正义构想基础之上。他认为,随着现代性的到来,社会承认秩序从等级制转向平等化,从排他性转向包容性。最近20年,平等概念的发展被理解为学习的过程。他分析说,尽管弗雷泽明确依靠哈贝马斯的思想支持,不过,她的预设与哈贝马斯程序主义并不完全一致。一方面,她倾向于话语伦理学程序主义,但又不想承担取消实质正义陈述所付出的代价;另一方面,她倾向于目的论伦理学,可是基于对善的观念的拒绝她又不想接受为实体主义残余论证的义务。然而,这两者——社会参与的实体主义观念与尽可能节省的程序主义辩护方案——不能同时出现在一个理论中。所以说,在这个两难选择中,弗雷泽的建议只是一种模糊的中间立场:一方面,她本人似乎想把社会平等观念与"参与"(Partizipation)概念表达的目的规定性联系在一起,据此,贯彻落实平等的结果可以用所有社会成员能够不被歧视地参与社会这个目标来衡量;另一方面,她不想把这个目的规定性理解为美好生活构想的结果,而只想理解为个体自主观念社会内涵的阐释。霍耐特总结道,尽管公共生活领域对于个体自主的实现具有重要意义,但是由于弗雷泽没有看到这个内在关联,因而她的平等参与观念完全是某种任意而为的东西。这样,人们就不能清楚地知道,为什么平等参与公共生活只是以经济不平等与文化歧视的清除为前提,而不关涉对个体自我贡献的尊重或在社会化过程中获得的自我发展?在这个层面上同样不清楚的是,为什么只有经济和文化,而非社会化或法权领域可能表现为参与社会交往的阻碍维度[1]。

---

[1] N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch - philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 212.

三、社会承认关系质量应该关涉社会道德

这可以从两个层面来说明：

第一，尽管他与弗雷泽都试图确定具有规范内容的社会理论目标，也都涉及到社会理论与正义理论的关系，但是，他批评弗雷泽的社会诊断以及规范正义观念应用层面的片面性。因此与弗雷泽不同，他的出发点是现代社会道德内部结构的分析。毫无疑问，霍耐特关于相互承认形式的区分是从这个思想中产生的：现代主体在形成社会认同时，依赖于爱、法律平等对待、社会尊重这三种特殊的社会承认形式。然而，为什么社会承认关系质量应该关涉社会道德？他认为决定性的论据就在于，对具体的主体来说，个体自主实现的可能性依赖于这个前提，即通过社会承认体验能够阐发与下述伦理学预设联系在一起的完美的自我关系。这个预设就是：现在，当作为前提的承认关系结构随着历史发展过程而发生变化时，时间要素就嵌入到社会道德构想中。

第二，在分析沃尔泽多元主义正义构想，以及库克（Maeve Cooke）社会道德进步标准之后，霍耐特谈到了道德进步构想的必要性与可能性。他指出，通过研究从现代社会秩序合法性出发的社会理论家如黑格尔、马克思、杜尔凯姆就可以得知，首先必须假定现代道德的优先性。这里有两个能够对承认关系进步话语进行合法性论证的标准：（1）与个体化过程有关；（2）与社会"涵化过程"（Inklusionsvorgang）有关。所以说，社会整合的道德质量通过被承认的人格份额提高或通过个体包容提高，或者说，通过不断增长的个体化或涵化而得到改善。当然，这里还有许多问题需要回答，例如，为什么现代自由资本主义社会道德内部结构，应该被视为政治伦理学的合法出发点，在现代自由资本主义社会内部如何评价道德进步，等等。在这里，霍耐特阐发了一般承认原则与特殊立场之间的道德辩证法，分析了道德进步标准在三个承认领域里的应用，并批评了法律平等对待原则的膨胀趋向，进一步强调在社会承认关系内部，道德进步是沿着个体化与社会涵化两个维度实现的。但是，现在决定性的同时也是难以解决的问题是：承认理论的多元正义

构想如何能够超越纯粹肯定的任务,接受批判的,即进步的角色?依霍耐特之见,承认理论的多元正义构想,不仅能够在关涉道德进步的承认领域法律保护那里接受批判的任务,而且它总是需要对不同承认领域之间的固定界限进行反思性检验。不过,由于不排除道德领域之间现有的分工妨碍个体认同形成机会的怀疑,所以,在观察社会发展时人们至少应该谈到道德进步,而且人们应该使政治伦理学或社会道德以承认原则为取向。这样,由爱、法权、贡献三个基本领域共同确定的东西,在当代就应该被置于社会正义观念下来理解。

尽管霍耐特试图用道德心理学为社会现实结构批判进行"准超验的"辩护,但对他来说,是"社会理论命题,而非道德心理学被描述为获得社会正义规定性的关键"①,这是因为正义构想与社会理论之间存在密切联系。通过——承认理论的多元正义构想必须被理解为有论证能力的接受者目标设置的表达——这个命题,霍耐特在总体上又返回了出发点。在这里应该揭示,从这种多元正义构想出发,人们如何获得至少是意向性的、临时性的评判当代社会冲突的标准。霍耐特断定,道德规范的"有效性倾向"(Geltungsüberhang)观念是解决这个任务的关键。就是说,承认范畴三个简单的极点应该建立在社会理论、正义构想、道德心理学的内在关联中。不过,最难理解的问题或许是,在涉及到承认原则时,根据个体对社会再生产贡献的尺度表征的"成就"(Leistung)概念意味着什么?对于这些意图是否至少应该被视为对这个问题的有意义的解决,或许依赖于对——在变化了的条件下,如何构建理论与实践之间的关系——这个问题的解决。依笔者之见,霍耐特的症结也就在这里。

应该说,霍耐特关于黑格尔规范正义理论的诠释,以及对再分配与承认关系的论述是富有新意的。但是,关于承认与正义关系、承认与道德关系的阐释却不是十分深入,甚至还有不少欠缺。不过,这些问题在下一章会得到进一步阐发。

---

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 297.



第五章

正义与关怀

——霍耐特的“政治伦理学”


Mieshi
Yu
Fankang

本章主要涉及霍耐特对正义原则与关怀伦理关系的阐述，这是否预示着霍耐特建构"政治伦理学"的冲动？如果说在前述各章中，他还是在承认理论框架内阐发自己的思想；那么，这一章则表明他已经跳出承认理论框架，进入到与当代实践哲学对话的语境中。

第一节

消极自由与文化归属

20世纪50年代，伯林（Isaiah Berlin）因《两种自由概念》（1958）一举成名，并逐步成为20世纪最著名的自由主义政治哲学家和政治思想史家之一。60年代，伯林的"自由论"曾在西方学界引起过轰动。最近10年来，伯林政治哲学又受到了国外学界的强烈关注[①]。2003年以来，伯林主要著作《自由论》《自由及其背叛》《现实感》《俄国思想家》等被译成中文。但在国内，真正意义上的"伯林研究"还处于起步阶段。在《在消极自由与文化归属之间：伯林政治哲学中不可消解的张力》（1999）一文中，霍耐特对"伯林政治哲学中不可消解的张力"进行了分析，并在重释消极自由、积极自由的基础上，对政治自由主义进行了适度认同。

① 参阅I.哈里斯：《伯林及其批评者》，载伯林：《自由论》，胡传胜译，译林出版社，2003年，第397~417页。

一、消极自由:文化多元主义的可能性条件

毋庸置疑,自文艺复兴,尤其是启蒙运动以来,自由概念就成为西方自由主义政治哲学核心概念之一。在西方自由主义思想史上,伯林继贡斯当(Benjamin Constant)之后明确提出两种自由概念:(1)霍布斯式的消极自由,它是指免除某种限制或阻碍的法律自由;(2)卢梭式的积极自由,它是指某种道德自主。笼统地讲,英美传统自由主义比较注重消极自由,欧洲大陆传统自由主义比较注重积极自由。但是,自由到底意味着什么,它有哪些表现形式,历来存在着较大争议。关于两种自由概念的划分与论述,有人认为伯林也没有解释清楚,如达伦道夫说,消极自由与积极自由的区分,"太过于简单了"。于是,近年公民共和主义提出"第三种自由"概念(佩蒂特,1997;斯金纳,2001),认为它既不同于纯粹的消极自由,也不同于自主的积极自由。不过有人强调,无论如何,消极自由与积极自由"毕竟代表了欧洲人对自由在两个不同方向上的追求。就制度性和可行性方面而言,消极自由是法律和政治体制可以比较清晰实现的,或者说,可以明确判断出一种制度是否捍卫了个人的消极自由。积极自由则比较模糊,而且很难通过制度来保障或实现。"①

在解读伯林《自由四论》之后,霍耐特说道,在这个近似自由定义的规定性中,对于人们的目的来说,有三方面内涵具有特别重要的意义。首先不难看出,消极自由必须保护个体免受外部(或内部)的非法干预,正如在经验传统中,它或者是个体活动自由或者是自身现实(或可能)的愿望的追随一样;根据伯林看法,消极自由就是在需要保护个体免受任何干预的两难选择中进行的选择。这样,消极自由就被一以贯之地理解成为保护这种选择行为不受阻碍、自由实现的规范手段。因此,消极自由必然是相互对立的、通常是不能相容的多元价值世界固定化普遍保护的结果。至于其他两个方面的内涵,不是从实际涉及的

① 顾肃:《自由主义基本理念》,中央编译出版社,2003年,第446页。

事态中得出的，而是从伯林删除了的近似定义的规定性中间接得出的。总起来说，“被理解为个体法权的消极自由，似乎就是文化多元主义的可能性条件”[①]。

二、积极自由实质与社会群体的文化归属

霍耐特强调下述思想对伯林具有重要意义：为了阐发文化多元主义并使之在社会上发展，仅仅使消极自由在法权化道路上制度化是不够的；相反，每个人必须拥有属于自己选择的社会权利。所以说，没有对积极自由的保护，个体就根本不可能参与、享受自己选择的善或价值，因为所有这一切，只有在与他人共有的集体生活方式中才是可能的。如果说对于作为法律自由的消极自由概念，伯林给予了充分肯定；那么对于作为文化归属的积极自由概念，伯林则给予了最大限度的怀疑。如伯林所看到的，这种积极自由构想总是包含着对——应该由谁以合法方式来支配或规定一个人——这个问题的回答。他给出的答案是：一般情况下，在引向自决或个体自主概念方向上，这就意味着自己意志的合理实现。霍耐特断定，为了拒绝积极自由概念，伯林在此提出的最根本理由或许在于这个信念：积极自由概念总是必须以某种合理一元论为前提。这就意味着，为了能够解释“他的意志的合理实现”，就需要对合理控制下的自身生活方式进行勾画；而且要求对“人的生活目的究竟应该在哪里”这个问题做出一元论回答。如此一来，这种积极自由构想必然伤害到赋予价值以多元主义理解的规范前提。在这里，霍耐特将不再进一步追问这个问题：对所有积极自由构想的批评是否意味着伯林事实上相信这个构想？不过，他试图揭示，积极自由构想必然借鉴消极自由构想已经澄明的规范前提。

实际上，伯林不仅怀疑积极自由概念，而且对个体文化归属的两个辩护进行批评。这“两个辩护”指文化多元主义辩护和社群主义辩护。

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 322.

第一个辩护是金里卡在《多元文化成员资格》(1995)中提出的;第二个辩护是泰勒在《文化多元主义与承认政治》(1993)中提出的。在第一个辩护中,作为文化归属的积极自由被理解为个体自主的成长条件;在第二个辩护中,作为文化归属的积极自由被理解为文化生存的规范条件。霍耐特分析道,在伯林政治哲学中,第二个"强社群主义"思维特征在一般情况下战胜了第一个"文化多元主义"辩护,但它自身并非没有矛盾。当然,非常不清楚的是,为什么应该对作为文化归属的积极自由进行辩护,这必然导致文化多元主义解释的巨大伤害。而且,除此之外肯定还有不少其他问题。例如,政治自由主义观念本身在涉及合法的或规范的条件时,还存在很难表述之处。不过中心问题无疑是,在伯林价值多元主义规范结论中,似乎根本不能设想——作为免除限制的选择机会的消极自由与作为文化归属的积极自由——以不复杂的方式综合起来是可能的。最后的问题是,伯林如此少地观察到自己政治哲学中消极自由与积极自由之间不可消解的张力,以至于他试图将社群主义与罗尔斯自由主义融合在一起。不过,有充分的理由认为,由于伯林的顽固而忽视了其固有的矛盾。

三、政治自由主义与消极自由和文化归属

伯林关于两种自由概念的论述,被誉为20世纪复兴古典自由主义价值最重要的思想之一;《自由四论》被誉为英国政治思想史上,继弥尔顿《论出版自由》、密尔《论自由》之后第三部里程碑式著作,罗尔斯、泰勒、德沃金等人都给予这部著作以高度评价。事实上,1909年出生于俄国的伯林,1921年随家人移居英国后,先是进入牛津大学学习,后来曾与艾耶尔、奥斯汀等人一起参与日常语言哲学运动,并成为牛津一剑桥学派的一员。20世纪40年代中期,他把研究方向转向政治思想史。他的许多有影响的政治思想史和政治哲学著作,是经后人编辑出版的。其中,《思想观念史》是他早期对政治哲学方法论作出贡献的文集;后来又出版了一系列有关精神科学方面的研究专著。在伯林所有著作中,对后世影响最大的就是《自由论》。

伯林认为，自古典时期开始直到法国启蒙运动后期，理性主义知识论体系的信念力量就在于三个核心假定：(1)对于所有有意义的问题，必须给出一个，并且只能给出一个正确答案；(2)这个答案原则上无论如何都涉及确定的知识；(3)不同答案之间不能相互矛盾，因为一个真句必须与其他真句相一致。伯林断定，人类本性统一的理论前提，就构成这种一元知识论的本体论基础。这种总体乌托邦方案，只有在中世纪中断过。当然，在西方思想史上它也并非“一手遮天”。从维柯、赫德尔，经过费希特，直到德国、英国的浪漫派，都反对这种理性主义一元知识论。不仅“进攻性的特殊主义”(aggressiver Partikularismus)，如民族社会主义，而且文化多元主义，如政治自由主义，都被视为浪漫主义表现主义的遗产。

尽管伯林对与启蒙理性主义主流相对的浪漫主义潜流感兴趣，但像赫德尔一样，他主张必须把价值多元主义与道德相对主义区分开来。赫德尔认为，存在一个超验的客观价值领域，并强调不能根据道德相对主义模式描述各种文化之间的关系。伯林试图从欧洲精神风格出发得出当代政治伦理学结论。因此，与其说伯林推动了内容广泛的反理性主义思潮研究，毋宁说，他凭借进一步的系统研究使下述命题获得了重要地位：如果说政治自由主义形成过程被理解为产生于理性普遍主义构想与浪漫主义反向运动之间不可消解的张力，那么它就能够被重构。但是，浪漫主义传统的理性批判学说不能被理解为启蒙传统发展中的精神阻力，相反是其必要的、富有活力的对立的一极。没有它，不论政治自由主义还是现代个人主义都不能产生。所以伯林相信，在他对理性主义一元论根源批判中就已看到消极自由概念的萌芽，同时每个个体都应该拥有对自身文化归属的权利。依据伯林之见，浪漫主义的反启蒙运动不仅要为规范的消极自由概念负责，而且要为文化归属的伦理价值形成负责。总之，奠基于浪漫主义上的价值多元主义是伯林政治哲学的基本取向。

在这里，霍耐特试图对伯林政治秩序构想进行系统重构：(1)首先通过思想观念史达到伯林“价值多元主义诞生于对现代理性主义进行批判的反启蒙精神”这个中心命题；然后在这个语境中澄清，他把哪些

精神资源视为政治自由主义的规范结构特征。(2)应该详细阐述,伯林的消极自由概念在何种程度上植根于价值多元主义的特殊规定性。这里的主导观念是,伯林试图避免被迫极端贫乏的消极自由概念的所有文化价值前提。(3)需要弄清楚,如果价值多元主义内涵是严肃的,那么就需要一个确定每个人文化归属规范权利的积极自由概念。如此说来,政治自由主义的规范概念就从这两种自由构想的综合中产生出来,或者说,政治自由主义介于消极自由与文化归属之间。但是,根据伯林的信念,这两种自由观念是根本不可能统一的。这样,最后的问题就是,在伯林的主导构想特别成问题的双重解释中,哪些动机能够阻碍伟大的思想史家的见解?就是说,伯林始终没有解决好消极自由与文化归属之间的关系,而只是简单怀疑作为文化归属的积极自由概念。不过,"对伯林来说,在当代知识氛围中,不仅存在从浪漫派中诞生出来的两种思想运动的对立;在浪漫主义转向之后,这个赋予政治秩序以合理性标准的研究就成为从启蒙理性普遍主义中保留下来的第三个传统源泉。从这个理性主义遗产与进入自由主义观念的价值多元主义综合中,伯林最后试图阐发至少应该包含政治自由主义的规范道德理论"①。由此可见,霍耐特对伯林政治自由主义阐释所显示出的取向就是试图超越消极自由与积极自由的抽象对立,这与当代政治哲学试图超越自由主义与共和主义的对立是一致的。这不仅是哈贝马斯、维尔默等批判理论家努力的方向,也是当代某些社群主义者如泰勒和某些自由主义者如金里卡孜孜以求的目标。这就意味着,霍耐特对政治哲学的阐释,已经进入当代政治哲学的主流话语中。

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 317.

第二节

作为反思性合作的民主

最近十几年来，由于苏联解体与东欧剧变，当代自由主义－社群主义之争，以及澄清民主规范基础的努力，促使人们在政治哲学层面上重新思考自由、民主等问题。如后期哈贝马斯、霍耐特都论及当代西方民主理论。前者把自由主义、共和主义设想为民主法治国家理论两种占支配地位的民主范式，并把自己的程序主义视为第三种民主范式；后者把共和主义、程序主义视为两种规范的民主模型，并试图把杜威的民主理论重构为当代民主理论的“第三条道路”。

一、共和主义与程序主义：当代民主理论的两种规范模型

哈贝马斯《三种规范的民主模式》（1992）一文将自由主义、共和主义视为两种相互对立的民主范式，把程序主义民主概念，或者说，商谈政治理论视为第三种范式。霍耐特《作为反思性合作的民主：杜威与当代民主理论》（1993）一文把“共和主义”（Republikanismus）与“程序主义”（Prozeduralismus）视为当代民主理论的两种规范模型，认为前者主要体现在汉娜·阿伦特《论革命》、桑德尔《论共和主义与自由主义》等文本中；后者主要体现在哈贝马斯《事实与价值》、本哈比《民主的合法商谈模型》等文本中；而“公民社会理论”（Theorie der Zivilgesellschaft）则摇摆于共和主义与程序主义之间。

依霍耐特之见,共和主义与程序主义这两种规范的民主模型所具有的共同点,或许就在于它们对政治自由主义的批评。换言之,在今天,对于这两种规范的民主模型一般应该这样来描述,它们的共同目标就是赋予民主意志形成比在政治自由主义中秘密发挥的作用以更大的作用:不是把公民的参与主动性限制在周而复始地合法实现国家政治权力这个功能上,而是应该让其持续进入民主公共领域中,并把这种"进入"理解为所有政治决策过程的源泉。当然,这两种规范的民主模型也存在两点差异:(1)它们产生于民主公共领域规范原则不同的辩护方式——共和主义以古希腊城邦公民为典范,他们为了实现根本的生活目标而主体间性地商讨公共事务;相反,为了实现民主意志形成过程,程序主义并不需要公民"德性"(Tugend),而只需要从道德上进行合法辩护的程序。因此,共和主义把民主公共领域视为政治共同体自我管理的媒介;程序主义把民主公共领域视为以合法方式合理解决社会政治问题的程序。(2)与这个核心差异联系在一起的差异涉及对国家、法权的理解——共和主义传统从公民团结出发,原则上他们能够经过交往商谈过程达到社会的自我组织。这样,国家政治本身就只能被理解为公共商谈纲领的贯彻;政府和议会不是长期独立的、隶属于特殊原则的国家组织,而是从上面逐步年轻化的制度交往过程的尖峰,它使公民在民主公共领域中有自己的中心。相反,根据程序主义观点,国家组织之所以构成尽管在法律上统一,但又互不依赖的亚系统,是因为在公共领域中进一步分化的交往结构,根本不拥有那种借此能够做出盲目决策的政治权力;议会的活动空间是通过论据与信念交换而形成的公共意见,它在国家管理机关中使决策形成纲领化,并借助民主程序保障民主公共领域的社会存在前提。因此,政治共和主义把法律规范理解为试图保障政治共同体自身认同的社会手段,法权是公民团结自我理解的动态表达;程序主义则把基本法权描述为民主公共领域与政治管理机关之间持续协调的保障,法权是国家承认的、道德上合法的保护民主程序的预防措施。

应该说,霍耐特对共和主义与程序主义差异的分析是中肯的,这不仅表现在他的分析与其他学者,如弗斯特(Rainer Forst)等人的诠释基

本一致,更重要的是他的分析基本符合汉娜·阿伦特、桑德尔,以及哈贝马斯、本哈比等人的原意。

二、合作民主模型:当代民主理论的"第三条道路"

霍耐特认为,无论共和主义还是程序主义都以杜威(John Dewey)民主理论为基础。当然,如果把杜威的民主理论纳入这两种民主模型中则是不恰当的。因为在杜威的民主理论中,为了论证民主原则的扩大,不是趋向交往商谈模型而是趋向社会合作模型。就是说,由于他将民主理解为社会合作的反思形式,因此,他就能够把合理商谈与民主共同体两种要素同时引入其民主构想中。可以说,"杜威的民主理论包含着对自由主义政治理解的第三种选择"①。在这里,为把杜威的民主理论重构成当代民主理论的"第三条道路",霍耐特走出了三步:(1)确证青年杜威的民主理论强烈地依赖于黑格尔,与青年黑格尔有着令人惊奇的相似。(2)论证杜威在知识论研究中逐步达到了公共领域的程序主义民主构想,这种构想在《公共领域及其问题》中达到了成熟。霍耐特试图阐明,民主意志形成的程序应该被理解为一个完整的社会合作借以解决自身问题的合理手段。(3)霍耐特试图借助合作与民主之间的内在关联,把杜威合作民主构想带进当代民主理论的论争中;最后他想证明,成熟的杜威民主模型不仅是有生命力的,而且是比目前占支配地位的两个民主模型更加优越的选择。

霍耐特说,杜威终其一生都保留着"合作民主"(kooperative Demokratie)理论模型,所以几乎不能理解:为什么杜威的思考应该被理解为对当今现实民主构想的两难选择,或者根本对立?尽管从社会劳动分工出发把杜威引向前政治的社会交往维度,但在当代,既不能在共和主义民主理论中又不能在程序主义民主理论中可以找到这样充分的考虑。他认为,杜威在有机论意义上直接得出自由的合作民主自我

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 2000,S. 285.

管理模型,非常接近青年马克思的民主理想。从早期的黑格尔阶段到成熟时期的行为理论阶段,杜威还经历了一个中间阶段,但这个阶段对杜威问题的研究来说是不重要的。在其早期心理学研究,如《民主与教育》(1916)、《人的本性与行为》(1922)中,杜威首先论证:自己基于黑格尔前提的原初民主构想是没有什么问题的。然而,只要杜威克服自己原来的黑格尔主义,那么他就必须看到,这个命题——如果每个社会成员能够机会均等地发挥自己的发展潜能,那么他们就应该出于自由的原因在社会劳动分工中成为好的合作伙伴——是以人的本性不可克服的目的论为前提的。这样,在研究过程中杜威遇到的关于人的自我实现问题的解答,应该在人的社会化主体间性理论意义上来理解。杜威从这个终生未曾放弃的人的自我实现模型出发,《公共领域及其问题》(1927)也被打上了民主理想的印记。在杜威这部关于公共领域问题的著作中,个体人格发展与民主共同体之间的关系,被设想成合作群体之间的自由交往关系。因此,杜威提出的关于个体自我实现与民主生活方式相互依赖的思想,就被视为关于个性形成长期研究的结果。在这里,杜威同时到达了对民主理论前提进一步澄清的第二个领域。在克服了黑格尔前提之后,他就主要从事科学探究逻辑研究。从实用主义前提出发,他得出了这样的结论:聪明的问题解决办法与参与研究者的合作质量同步提高。这个结论使得杜威从整体上逐步转向社会生活过程。易言之,杜威根据从科学探究逻辑研究中得出知识论结论,把民主理解为社会问题的解决和理性提高的前提:如果没有保证所有社会成员自由交往的民主程序,社会诉求就不能以明智的方式被解决。在《公共领域及其问题》的最后,杜威强调,在民主被描述为政治组织形式的地方,人的聪明才智能够得到完全发挥。霍耐特断言,借助这个论证杜威就开辟了一条与原来有机论民主理论观念不同的道路,它第一次允许看到民主程序的合理价值。但是,为什么程序主义民主理论见解应该与从前描述的——只有在合作共同体中,个体自我实现才是可能的——论断相融合,这个问题杜威还是完全没有给予回答。对于杜威来说,这个问题意味着,民主程序的知识论取向应该以什么方式与民主的价值共同体共有的善的观念相一致?公共领域概念的引入被描

述为对这个问题第一次关键的，但是迄今为止仍然有巨大挑战的回答。

杜威早期著作中民主理论的最大弱点就是交往自由政治维度缺失——霍耐特如是说。当然，关于公共领域研究的第一步，杜威就走出了这个困境。“现在不难看出，在经验问题解决办法的意义上，从行为理论的‘公共领域’概念中如何产生出为合作社会调节需要而设置的国家观念：从完全社会成员视角出发，不同国家组织应该满足为间接行为后果普遍调节负责的任务，它在不同公共领域中基于间接的相关性而被接受。因此，正如杜威所说，国家必须被视为‘第二位的联合形式’。”① 在杜威把普遍合作民主程序功能理解为解决问题的办法之前，首先需要从“大的社会”转变为“大的共同体”。霍耐特认为，在弄明白杜威政治哲学思路之后，就不难形成一个使前政治的伦理植根于民主社会中的机制。这样看来，杜威与杜尔凯姆“社会劳动分工”观点就有明显的相似性。不过，这一点迄今几乎还没有引起人们的注意。在这里，杜威的出发点是，只有公正的、合法的劳动分工形式，才能使每个具体的社会成员意识到，与所有其他人的合作有助于共同目标的实现。因此，民主程序取向就以民主伦理形式为前提。当然，这里的“民主伦理形式”不是植根于政治德性中，而是植根于社会合作意识中。

几乎可以肯定，对自由主义理解的极端民主视角所有指责的核心问题就在于，个体自由纯粹消极的个人主义构想。无论在马克思主义与社会主义传统中，还是在托克维尔遗产与共和主义追随者那里，核心论据总是在于，政治自由主义理解的民主意志形成之所以能够被还原为周而复始的国家行为的合法功能，主要是因为个体主体在与其他人彼此孤立中为一定的个体自由所武装，即个体自主被理解为不必依赖于社会互动过程。但实际上，公民的政治主动性原本必须存在于（根本任务是保护个体自由）国家机器有规律的控制中。霍耐特敏锐地看到，与民主参与的还原主义理解不同，从最近200年自由主义传统两种自由的两难选择中产生出了不同的自由概念，即人的交往自由概念：个

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 301.

体自由植根于人类交往关系中。例如,在汉娜·阿伦特或哈贝马斯那里,从民主意志形成观念中已经产生出这个思想:具体的个体只有在通过语言理解的公共领域中才能获得自由,即"交往自由"(kommunikative Freiheit)。因此,杜威与汉娜·阿伦特、哈贝马斯相同的地方在于他们对个人主义自由的批评;但不同地方在于,杜威并不把所有交往自由总概念理解为主体间性话语,而是理解为个体克服问题能力的社会替代品。

在《民主伦理学》(1969)一文中,杜威勾勒了合作、自由、民主之间的内在关联。首先他对时代进行了社会哲学诊断,并把民主视为国家政府的纯粹组织形式,在此基础上提出工具主义民主理论构想。不过该文第二部分,在一定程度上转向了这个问题:他试图把民主理解为社会生活的主体间性前提。正如前面所说,杜威的所有早期著作都受到黑格尔的强烈影响。因此,主体间性应该根据"社会有机论"(sozialer Organismus)模式来设想。在社会公共生活中,每个社会成员都被描述为社会目标的"生命的体现"。杜威断定,体现在每个具体公民中的"人民主权"(Volkssouveränität)观念,支配着美国革命乃至政治观念史。霍耐特评论道,根据这种看法,每个公民之所以是作为完全独立自主的个体,是因为他以分工方式服务于共同体事业。这样,为什么杜威把国家理解为对立表达关系中的一极,现在就很清楚了。因为在社会合作事实中总是或多或少地意识到共同意志,国家机器必须被规定为政治领导组织。于是,政府就不能被设想为得到授权的公民代表应用多数原则的特殊领域,而只能被理解为通过合作更好地实现同一目标的生动表达,即通过集中反思力量而帮助目标的实现。在这里,杜威甚至将有机论类比向前推进了一步,借此,他把政府机器描述为"政治共同体"的"眼睛"。实际上,杜威的政治理想在柏拉图、亚里士多德那里都可以找到。在他们那里,个体自由与政治共同体之间的关系在同样意义上被理解为有机变化关系,作为具体的个体只有通过与此相应的德性发展才能在共同善的实践中获得自由。依照杜威的看法,这两个理想——亚里士多德的精英主义,柏拉图的民主个人主义——之间的差异或许不是在于目标,而是在于达到正确立场的手段。在这一点上,

杜威远离了政治精英主义，而倾向于民主个人主义。因此，从民主个人主义理想就足以清楚地看出，杜威是如何设想合作、自由与民主之间内在关联的。霍耐特的看法是，尽管杜威把与早期民主理论相适应的积极自由概念理解为个体的自我实现，但是最终还是陷入了这个观念：民主伦理观念被重新解释为作为法国大革命主导原则的三个规范概念：自由、平等、博爱。这与杜威在《公共领域及其问题》中最后得出的结论是一致的。这样一来，杜威的民主理论构想就具备了自由主义理论的所有弱点。

霍耐特总结道，尽管成熟杜威的民主理论构想继承了马克思的遗产，但是他并没有接受马克思的错误；在杜威关于公共领域著作中有一个诗化的意图，就是倾向于汉娜·阿伦特意义上的消费主义批判，并试图建构一个“合作共同体”（Kooperationsgemeinschaft）。当然，他完全远离了共和主义传统中历来存在着期望公民政治德性形成的倾向，因为这种强烈的政治伦理化倾向与现代社会的价值多元主义事实几乎完全不一致。毋庸置疑，杜威这个民主程序合理性理论，非常接近哈贝马斯近几年阐发的话语民主理论模型，但是，他们之间的差异成为杜威合作民主理论模型的优越性所在。与汉娜·阿伦特关心政治公共领域结构内部的民主程序不同，哈贝马斯话语民主理论关心社会经济不平等的前政治关系，强调平等原则，反对任何形式的社会歧视。不过，哈贝马斯担心这个民主理论观念使他陷入伦理政治理解思潮中，所以他试图将这里描述的问题延伸到社会学功能主义中去。哈贝马斯这个视角或许与杜威的民主理论构想是完全不同的。杜威的社会合作观念，即正义条件下的劳动分工观念能够填补民主理论政治片面化的缺失。总之，杜威在“超越伦理的共和主义与空洞的程序主义错误的两难选择中开辟了第三条道路”[①]。

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000, S. 309.

第三节

人权政治的条件与限度

随着苏联解体和东西方对抗的结束，康德永久和平学说似乎又有了某种生命力。在《普遍主义作为道德陷阱？人权政治的条件与限度》(1994)一文中，霍耐特将人权政治问题的霍布斯范式与康德范式对立起来，目的是为了揭示它们以特殊方式与政治哲学模型联系在一起，并试图阐明就人权政治问题而言，从这两种范式中能够得出什么结论，康德范式在多大程度上能够与某些现实政治相符合。霍耐特最后断言，在当代条件下，根本没有其他比康德国际关系合法化理想更值得人们追寻的选择。

一、霍布斯范式与康德范式：人权政治的两种范式

在两个超级大国军事对抗条件下，霍布斯自然状态学说理所当然地被当做处理国际关系的合适范式。这意味着，在个体与个体之间或具体的国家与国家之间基本信任形成的不可能性。随着东西方对抗结束，这个条件似乎被取消了。因此，从国际政治现状看，将康德范式应用于国际关系并没有多少障碍。就是说，国家应该"从无规则的状态，即战争中走出来"。然而，实际情况是，尽管联合国安理会的人权措施、和平安全措施不断增多，但是，联合国对某些国家的保护措施越多，西方政治状况就越被动地向相反方向转化：每次对冲突发源地的干预，

明显导致了一系列新的民族战争与武力冲突；每个人道主义援助都伴随着饥荒与大屠杀。于是，在重新觉醒的民族权利思考中，代替和平合作的是人们之间的战争与恐怖。“国际状况看起来就是这样，以至于对许多人来说，回忆康德方案听起来似乎是一个讽刺。”[①]鉴于国际范围内社会冲突的多样化、野蛮化，向康德模型的回归就被视为纯粹的理想主义。当然，今天以霍布斯范式为取向并不意味着军事扩张，而是意味着为抛弃人权普遍主义进行合法性论证。不过霍耐特相信，国际政治道德化方案证明“民主国际主义”(demokratischer Internationalismus)影响增长的可能性。易言之，国际共识形成的可能、世界范围内新民主运动的形成、大量开明人士参与国际政治事件，所有这些行为都为人权政治提供了长期和解的空间。如此，借助国际关系新近发展就可以为康德范式进行合法性论证。在这两个阵营之间首先无可争议的是，当今在什么范围内人权政治应该成为修正对外政策的参考点。

早在《阶级理论反思》中，阿多尔诺就曾经提出关于发达资本主义社会未来冲突的预测：在经济野蛮化压力下，社会最终不再处于阶级斗争中，而是处于“帮派冲突”(Gangs und Racketes)中。因而在未来，阶级斗争史就变成了“帮派冲突史”。在《国民战争展望》(1993)中，恩岑斯贝格尔(Hans Magnus Enzensberger)反对与道德纽带联系在一起的人权普遍主义的可怕图景，认为地缘政治秩序的瓦解必然导致社会关系“去道德化”(Entmoralisierung)。伊格纳提夫(Michael Ignatief)与恩岑斯贝格尔具有共同的信念，认为苏联解体导致民族战争走向一个新阶段。但是二者的不同在于，为了刻画这些战争的新特征，恩岑斯贝格尔依靠汉娜·阿伦特的极权主义分析，认为毁灭与自我毁灭不能区分。这样，这些战争就具有了后现代意味；相反，在伊格纳提夫那里，这些战争类似于中世纪的贵族战争。霍耐特认为，从整体上看，他们从这些观察中得出的结论涉及到国际政治结构转型，但他们两人都不担心回到人类学思辨。在最近的国民战争中，表露出霍布斯在自然状态假说结

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 256.

构中猜测到的人的野蛮本性。这表现:目前的社会关系必须被假定为两个相近群体之间敌对的进攻形式。在这些群体中,他们不能长期与赋予他们基点和明确取向的内容广泛的秩序体系相联系。那么,关于自然状态的解释是否能够与霍布斯的实际意图相一致?从今天的种族冲突、部落战争可以看出,在国际政治现状中,人的野蛮的进攻性是不可控制的。因此,恩岑斯贝格尔、伊格纳提夫的解释是一种隐喻性的霍布斯主义,或者说新霍布斯主义解释。

然而,霍耐特强调,近几年的国际政治变革显示,人权政治不能在野蛮的霍布斯主义人类学意义上加以解释,而只能在康德历史哲学假说意义上加以解释。对康德来说,使人的经验隶属于(从道德构想内在困境中产生出来的)道德完善的意义,是十分必要的。如果像《实践理性批判》(1788)中所勾勒的那样,在道德义务与外部现实之间存在巨大鸿沟,那么从它能够提供责任意识向内心世界转化的素材这个视角看,就必然陷入经验的目的。《判断力批判》(1790)试图阐发自然目的的假想结构,而康德历史研究的理论任务就是填补"道德目的论"(moralische Teleologie)与经验现实之间的解释缺口。但是,在康德试图赋予自然意图观念以经验意义时,他的尝试总是失败。康德在《关于世界公民意图中的普遍历史观念》(1784)一文中指出,战争学说必须被阐发为道德完善的自然机制,所有人的自然素质必须在全部人类历史过程中被阐发。根据霍耐特的看法,康德这个建议之所以被说成是有问题的,是因为它与原来有关文明发展假设的目标设置相抵触。就像克拉斯诺夫(Larry Krasnoff)所揭示的,与用政治目的的效果预测代替道德行为相联系,康德关于自然机制与经验压力的思辨使得德性从根本上说成为多余的。处于康德《事实的冲突》一文解释中心的,或许是能够公开表达自己没有机会完善的、并与政治当局利益冲突这个反应模式显露出来的"非自私性"(Uneigennützigkeit)和勇气。"今天只有在弱化的意义上才能把康德历史哲学作为一种理论背景来使用,为

的是对当代国际政治变革给出与新霍布斯主义不同的解释。”①

为了说明这一点，霍耐特认为，切姆皮勒近几年的研究应被理解为这个视角的经验合法性辩护的尝试。在《变革中的国际政治：东西方冲突终结之后的国际体系》（1993）中，切姆皮勒（Ernst – Otto Czempiel）断定，今天的种族冲突、宗教冲突似乎与苏联体系瓦解有因果关系。不过，他看到了恩岑斯贝格尔、伊格纳提夫根本没有看到的政治历史过程。所以，他给予这个瓦解过程以完全不同的地位。但是，这仅仅是与东西方冲突终结联系在一起的“解固定化”（destabilisierende）结果的炫耀，即包含着没有以任何方式评价历史事件的片面性。根据新霍布斯主义解释，苏联解体仅仅表现为政治意识形态秩序框架的瓦解，而对切姆皮勒来说，这个历史事件意味着人权和政治权利获得的民主化过程，并认为国际政治民主化的原因是两种划时代的文化发展：（1）借助大众传媒，社会交往国际化；（2）国际教育水平提高，以及大众国际旅游发展。切姆皮勒选择这个视角，就能够得出对近50年国际政治事件完全（不同于新霍布斯主义的）别样的解释：世界许多地区民族战争的大量武力扩张，并不是回到人类自然状态的历史象征，而是随着今天平民社会力量的迅速增长第一次表现出来的价值冲突与利益对立的社会结果。当然，与新霍布斯主义解释相比，切姆皮勒这种解释本质上是贫乏的。因为它不仅是纯粹经验的，而且是规范的政治实践基础上的乐观主义。实际上，东欧地区社会关系野蛮化，并非权力秩序瓦解的代价，而是民主制度结构使然。所以，东欧国家的民主化进程、非洲的民主运动，都导致了野蛮的民族战争爆发。这就是霍耐特更加别样的解释。

二、人权政治与人权承认

人权政治在某种程度上就是人权承认，这是霍耐特承认理论在国

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 263.

际政治问题上的应用与拓展。在评析两种不同解释模型之后,霍耐特又在国际政治层面上讨论了人权承认问题。"人权"(Menschenrechte)概念最早可以追溯到基督教人道主义传统,它是指每个人的本质与赋予每个人以特殊尊严的上帝是相似的。但是,在自然法权传统中,"上帝偶像性"(Gottebenbildlichkeit)为天赋人权观念所取代。根据自然法权学说,所谓天赋人权,就是人生来具有的一系列不可让渡的基本权利,如个体自由权、自卫权等。自 18 世纪以来,关于人权的共识是:个体自由权、政治参与权、社会福利权是人的基本权利。然而,恩岑斯贝格尔地缘政治学说以国际政治的自然状态为取向,放弃任何形式的人权政治。为了论证当代条件下即使温和干涉主义也是错误的,他对人权普遍主义进行了批评。他的核心论据在于这个令人鼓舞的断言:普遍主义道德义务既无限苛求个体主体又无限苛求国家。在这里,恩岑斯贝格尔就非常接近盖伦,从而反对过时的启蒙道德普遍主义遗产。在《道德与过度道德:多元主义伦理学》(1969)中,盖伦曾经提出"道德过度的暴政"(Tyrannei der Moralhypertrophie)概念以反对道德普遍主义。但是,霍耐特断言,恩岑斯贝格尔对人权普遍主义的拒绝只是误解。当然,道德实践在总体上应该起什么样作用,这个问题确实值得认真研究。不过,无论进一步的论证在细节上能否指明自尊的必要性、相互承认的结构或虚构契约的结论,它不再需要涉及上帝的、自然的或理性的合法机关,这几乎是不成问题的;毋宁说,人本身被假定具有相互赋予普遍权利的能力,它应该保证人有尊严的生活。

无疑,人权政治的核心问题就是道德普遍主义。于是,与民族权利联系在一起的人权普遍主义就处于今天国际关注的中心。人道主义干预原因不外乎以下两点:(1)在意识形态普遍主义影响下扩大的国民战争;(2)国家与平民之间道德关系的变化。这样,随着国际关系道德化,人们应该致力于人权承认,而反对任何形式的"权利歧视"(rechtliche Diskriminierung)。霍耐特强调,人权承认的条件是国际责任的承认,而这又是国际援助的前提。总之,"人权政治不仅在道德普遍主义意义上,而且在现实政治意义上都是可以期望的,有时甚至是必

然的"[①]。

长期以来,康德《永久和平论》(1795)被视为国际政治理想主义的产物。不过,在殖民主义时代结束以后出现了几个有利于康德预设的事例。如权威政府的"去国家化"(Entstaatlichung),国际政治平民化,等等;当然,近年来也出现了与试图寻求国际政治支持相反的情况。1989年以后,平民力量为合法性潜能所武装,平民社会与国家体系相对立,非政府组织的兴起,等等。所有这些错综复杂的情况,都要求世界范围内的人权承认。这就是说,今天在联合国或国家外交政策中,没有任何理由不加强合作。因为只有在扩大国际合作关系的基础上,才能更好地发挥"多边安全联盟"(multilaterale Sicherheitsbündnisse)的作用,并建构包括国际人权承认在内的国际政治文明。但正如维尔默所说,在霍布斯主义视阈中,这些想法仅仅是一种政治幻想。不过在霍耐特看来,森格哈斯(Dieter Senghaas)的有关研究使康德预设具有了现实意义。

综上所述,依霍耐特之见,人权政治从某种程度上说就是人权承认。在人权政治问题上,历来存在着霍布斯范式与康德范式的对立。尽管霍布斯范式长期以来占据支配地位,但在苏联解体、东西方对抗结束之后,康德范式不仅在某种程度上与某些现实政治相符合,而且在当代条件下,康德的国际关系合法化理想已经成为最值得人们追寻的选择,除此之外没有其他任何可能的选择。

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 277.

第四节

后传统共同体

在政治哲学领域中有一个近乎经典的评论，这就是：公民身份或成员资格是20世纪90年代的流行语，一如正义或公平是20世纪70年代的流行语，共同体或社群是20世纪80年代的流行语一样[①]。达伦道夫甚至说，争取"公民身份"（Citizensship）或"国民身份"（Staatsbürgerschaft），即公民的共同体成员资格的斗争，作为现代社会冲突的重大主题之一，属于当今最激烈的乃至最富于暴力的斗争。与达伦道夫（Ralf Dahrendorf）——曾经属于法兰克福学派第二代成员，后来离开社会研究所到英国发展并成为地道的自由主义者——不同，在《后传统共同体：一个构想的方案》（以下简称《后传统共同体》）（1993）一文中，霍耐特从共同体的狭义概念出发，通过比较当代自由主义、社群主义理解的自由共同体概念，阐发了自己的后传统共同体构想。

"Gemeinschaft"一词，在德语中是指由共同的思想、目的、职业等联系起来的组织、集体、团体；或者是具有共同的经济、政治等目的的国家之间的结盟、联盟、集团；或者直接意味着结合、联合、联系等。在汉语不同的语境中，它被译成共同体、社群、社区等。100多年前，共同体概

---

① ［加］W.金里卡：《当代政治哲学》，刘莘译，上海三联书店，2004年，"第二版序"第3页。

念在社会学中被加以阐发，从此以后被广泛运用，如社会共同体、法权共同体、交往共同体、价值共同体、自由共同体、文化共同体、道德共同体，等等。但是，从一开始这个概念就具有多义性。如后期杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中的阐述，与滕尼斯在《共同体与社会》中的阐述就不相同。前者使社会共同体的存在与周期性地返回到集体的融合状态相联系；后者则认为血缘共同体、地缘共同体、宗教共同体是社会共同体的基本形式，并把它们理解为主体在其中通常能够相互一致的社会关系形式，因为他们把共同体的所有目标体验为个体爱好与需要的表达。鉴于此，霍耐特强调，在这个概念分化的条件下，从共同体的狭义理解出发是有意义的。实际上，在《为承认而斗争》中，他就区分了承认形式在社会与共同体中的不同：在社会中，主体相互承认法律规定的他人的自由活动空间；在共同体中，主体相互尊重使他人成为个体的能力与特质。凭借这两种不同的相互承认形式，就能够确定两种社会化形式之间的差异，即社会整合依靠法律承认，共同体整合依靠相互尊重或团结。在《后传统共同体》中，霍耐特指出，如果人们谈到共同体，那么所看到的社会关系总是团结关系。如果现在被问道：什么是相互尊重形式的主体间性前提，那就涉及共同体的核心规定。在很大程度上，它至少与社群主义所接受的概念相一致：每一个团结形式都被理解为与主体之间共有的价值视阈前提相联系的相互尊重，这就是个体自我实现的一定条件。如果个体自己选择的生活目标被理解为非强制的实现过程，那么，没有对个体自身能力与特质的一定程度的保证，个体自由的实现就是不可想象的。

今天，如果谁研究当代自由主义—社群主义之争，那么他很快就能够确定，双方绝大多数代表人物之间的观点是根本一致的。就是说，自由的、多元的、民主的共同体构想，在泰勒、沃尔泽那里与在罗尔斯、德沃金那里似乎并没有什么根本不同。当然，在这种和解的背后也隐藏着差异。这就是，他们对自由共同体的看法是不一致的：根据自由主义观点，自由共同体是民主社会形成的文化前提；依照社群主义观点，自由共同体是个体自我实现的文化前提。但是迄今为止，社群主义对于——为什么要把个体自由实现与共同体的主体间性条件联系在一

起——这个问题在很大程度上还是不清楚的。霍耐特认为，对共同体有两种可能的规范理解：(1)外在理解；(2)内在理解。关键问题在于，后传统共同体，即现代共同体是如何构成的？今天占支配地位并在很大程度上没有问题的规范的共同体概念，是从第一种理解中凸现出来的。沃尔泽的共同体概念就可以被描述为外在理解模型的较高形式。如果它本身体现了自由价值的话，社会共同体就具有了后传统特性。如果规范限制的第二条解释路径被开辟了的话，那就为后传统共同体是如何构成的这个问题提供了内在标准。不难看出，文化自我理解是以个人的社会尊重为取向而预设的标准。就此而言，个人的能力和成就能够根据文化价值转换而起作用的标准被主体间性地评价。如此说来，相互承认形式就与社会生活关系的前提联系在一起，社会成员则通过共同的目标取向构成价值共同体概念。然而，如果社会尊重是通过占支配地位的社会伦理目标观念确定的，那么它能够采用的形式就是可变的历史标准。这样，从后传统共同体的规范特征中就可以看出从传统社会向现代社会过渡过程中所体验到的历史结转型。如前面所说，随着从传统社会向现代社会过渡，共同体的伦理目标就从荣誉转向声誉和威望。由此，在地位群体内部，主体相互尊重为个人；在地位群体之间，则仍然存在按等级划分的尊重关系。这样，宗教信仰或形而上学传统的力量，就在于它的社会意义，并作为“元社会的”(metasoziale)评价尺度植根于文化自我理解中。于是，日常理解的社会价值秩序特征必须改变，因为它的超验的自明性基础被剥夺了，从而出现了社会尊重的个体化过程。“在这个理论的门槛上，规范的后传统共同体结构的内在理解就大致被描述为这个观念：每个社会成员通过伦理价值视阈的彻底开启而能够承认他们的能力与成就，从而他们能够学会相互尊重。因而，在这个前提下，团结关系就与自主的个体主体之间对等社会尊重联系在一起。在这个意义上，对等尊重就意味着相互重视其价值。”[①] 当然，对等尊重并非在同等程度上相互尊重，更准确地说，它意

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 2000, S. 337.

味着，如果没有群体的分化，每个主体就都能够有机会把自身能力与成就体验为社会价值。

在对自由、民主、人权、共同体等政治哲学概念进行阐释之后，霍耐特就进入到对“政治伦理学”的核心，即正义与关怀的论述中。

第五节

平等对待与道德关怀

在《正义的他者：哈贝马斯与后现代伦理学挑战》一文中，霍耐特试图对康德道德哲学、后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学进行重构。在这里，他分成四步来进行：(1)他试图阐明利奥塔后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学的基本一致性，甚至认为后现代伦理学给予话语伦理学以更好地表述，因为它们的规范内核与平等对待观念根本一致。(2)他试图转向这个原创性观点：怀特追溯到后期海德格尔的观念，目的是为了阐发后现代伦理学基本特征；怀特文章对于反对传统康德主义新变种具有重要意义，但总体上也能够在话语伦理学框架内进行创造性阐释。(3)他试图说明晚期德里达的道德立场排斥话语伦理学视阈，其后现代伦理学为“具体的他者”的道德义务确立了一个与平等对待观念处于张力中的视角。(4)在对哈贝马斯观念的批评中，他把“关怀”(Fürsorge)、“帮助”(Hilfe)阐释为道德立场，如同在其他地方把它们描述为团结立场一样。这里分为两个问题来阐发：

一、后现代伦理学与话语伦理学存的某种一致性

众所周知,后现代哲学运动从一开始就严格反对任何形式的规范理论,如德里达、利奥塔早期主要致力于理性批判的极端发展。不过,他们后期在一定程度上转向伦理学与正义问题,以至于20世纪90年代初伯恩施坦、怀特等人就开始谈论"伦理学转向"(ethische Wende)。霍耐特认为,与这个转向密切相连的立场转变,部分地被理解为长期以来对公共领域感兴趣的理论构思的反应。但是,不仅批判理论家,而且后现代思想家对此都提出了指责:如果哲学批判纲领仅仅限于对形而上学的语言理论颠覆,那就必然导致政治伦理层面的不确定性。为了避免伦理学"非差异性"(Indifferenz)即同一性的危险,需要从规范政治取向的附加证明转向形而上学批判。像阿多尔诺哲学所表明的那样,形而上学批判的意图必须从规范政治结论中解放出来。因此,对特殊性、异质性的道德关怀就构成后现代伦理学的理论出发点。易言之,具体的个体或社会群体的独特性、差异性必须被理解为道德理论或正义理论最值得保护的核心。这样,保护每个道德关怀要素的措施就被理解为社会平等对待的拓展形式,即被理解为伦理感受性提高或个人之间的不对称义务。于是,后现代伦理学就与阿多尔诺未写的道德理论一样,都是以"在一定范围内满足人类正义非同一性要求"这个观念为核心。

无疑,利奥塔凭借《后现代状况:关于知识的报告》(以下简称《后现代状况》)(1979)而成为后现代主义重要理论家。实际上,早在《话语与图像》(1971)中,基于对拉康(Jacques Lacan)概念的绝对偏爱,利奥塔(Jean - Francois Lyotard)就试图"为美和情感保留一片天地"。这时他所持的观点与《后现代状况》是基本一致的:尊重各个知识领域的独立性,反对理论对所有知识领域的整合。不过,他当时的表述还不十分清晰。到《力比多经济学》(1974)中,他对自己的思想进行了检视和梳理,并赋予心理因素在人类理解中以合法地位。但是,依哈贝马斯之见,《力比多经济学》显然是非理性的,它没有超越虚无主义或绝对怀

疑主义阶段。利奥塔自己也承认这是一本“令人绝望的书”,它的目的是用事件本身的张力游戏代替善恶对立游戏。因而,这部著作只有从他当时所经历的危机出发才能被理解。这个“危机”是由于他从道德上解释政治的全部努力均告失败而引起的。到《后现代状况》中,利奥塔借助维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)语言游戏概念将自己的思想表述得更加清晰明确。在这里,他从考察人类知识状况出发,以后现代与现代关系为主题,描述了后现代主义的思想特征。

这里有两个提法值得注意:(1)后现代性是现代性的重写;(2)后现代性是对元叙事的怀疑。利奥塔断定,无论现代性还是后现代性,都不能被确定为界限清晰的历史时代;后现代性与现代性之间并不存在根本断裂,后现代性是现代性的一部分。因此,后现代性不是一个新的时代,而是对现代性某些特征的重写。“重写现代性”(rewriting modernity),就意味着抵制那种所谓后现代性写作。实际上,后现代性无非是对元叙事的怀疑。所谓“元叙事”(metanarratives),就是“宏大叙事”(Grand Narratives),如马克思主义历史哲学或自由主义历史哲学所体现的那样,它是现代性的标志。但是,在后形而上学思想前提下,宏大叙事终结了,与之紧密相连的是(能够不动声色地指责迄今为止科学的)普遍理性要求的消解。霍耐特正确地断定,反对道德普遍主义与捍卫道德异质性,是利奥塔的基本信念。如此看来,利奥塔与罗蒂就没有什么两样。因为他预设了这个类似实用主义的前提:语言表达有效性要求的真理性,应该用能够支配社会的效果来衡量。不过,在后现代知识研究中占支配地位的观念,更多地使人们想起福柯《话语的秩序》,即使利奥塔回到了维特根斯坦。根据利奥塔观点,人类语言已经具备了美学表达潜能,因为它倾向于社会群体之间的不断竞争。针对《后现代状况》有力诱发的后现代论争,利奥塔辩解说,这既不是他所期望的,也不是他所追求的。他断定,《后现代状况》并不是一部哲学著作,只是带有强烈的社会学、知识论和某种历史主义烙印的著作,它的哲学基础应该直接或间接地在《冲突》中寻找。

在《冲突》中,不仅出现了一个参照维特根斯坦解释的、强调“严格的无公度性原则”(Prinzip strikter Inkommensurabilität)的语言学模型,

而且还思考了诸如正义这样的重要问题:一方面,他试图在形式伦理下重建正义;另一方面他试图重建与正义相关的东西。在这里,利奥塔利用——属于不同话语类型的两个句子相遇,就意味着它们之间任何形式的比较都是不可能的——这个命题作为论证桥梁,并且不改变自己思想的道德哲学结论。首先,他将迄今作为纯粹语言事件描述的事态理解为带有道德特征的东西。然后,他将人类主体嵌入到自己理论的概念体系中,目的是为了从历史上证明语言游戏不可翻译的不公正性。霍耐特断定,对于奥斯维辛幸存者来说,他们的道德控诉沉寂了,因为他们在形式法权的话语类型中根本找不到适当的表达手段;工人们无望的抗议运动最后就变成无言的愤怒,因为它在经济效率语言中不能够被表达。这种例证被系统地普遍化,就产生了这个能够描述利奥塔道德哲学意图的内核:在当今社会中,某些话语类型,尤其是通过制度保障取得支配地位的实证法与经济合理性,要想持续保持不同于某些语言游戏表达的社会有效性是绝对不可能的。为了从这个道德意图出发阐发哲学伦理学,利奥塔在两个解决方案中进行选择:(1)要么容忍某些支配性的社会语言游戏,并且给伦理学指派总是为不能表达的兴趣与需要的存在重新作证的任务。这样,与特殊性的道德保护联系一起的,或许是连续的但实际上无效的尝试。这意味着,社会压迫的痛苦体验在其他语言媒介中被铭记。(2)要么注意到某些语言游戏的支配地位,并且转向哲学伦理学论证。不过,对于迄今仍被排斥的语言游戏来说,利奥塔哲学伦理学的规范目标就是社会交往的开放性。这样,与特殊性的道德保护联系一起的,或许是政治上富有成效的尝试。这意味着,所有主体能够获得公开平等表达自己兴趣与需要的机会。霍耐特猜测,如果没有看错的话,利奥塔至今仍不能在这两个解决方案之间做出选择。但是在他看来,利奥塔必然不满足于第一个解决方案,而必须选择第二个解决方案。

与利奥塔一样,哈贝马斯也从构成现代社会冲突的生活观念与价值取向的多元主义出发,并且期待在至今只关心语言的社会制度中能够部分地公开表达立场。可是与利奥塔不同,他从一开始就相信,对现有原初状态的批评使得道德理论阐发必须具有规范特征。对哈贝马斯

来说,下列表述是不成问题的:如果社会交往规范的限制表现为人的合法性诉求的伤害,那么它就只能被描述为不公正。所以,“如果哈贝马斯试图在现存交往关系批判方向上进一步阐发自己构想的话,那么在话语伦理学内核中就必然包含利奥塔不能完全消除的普遍主义原则”①。因为,“话语伦理学”(Diskusethik)的基本预设是从追溯到康德传统的道德理论出发的:在现代性条件下个体生活观念是如此的分歧,致使由于道德实践冲突而不再能提供确定的伦理价值,只能推荐解决特殊问题的规范程序。这个程序必须能够满足表达实体主义信念的道德诉求,即所有人都必须被相互承认为自由而又平等的个体。但是,与康德传统的道德理论不同,哈贝马斯的命题是:如果说康德转向了程序主义规定性的话,那么他就从正确的前提出发得出了错误的结论。因为绝对命令范畴揭露了迷惑人的假象,就好像道德冲突中的每个主体只要洁身自好,并通过缄默就能与所有其他相关者区别开来。鉴于此,在与阿佩尔(Karl - Otto Apel)的合作研究中,哈贝马斯给予康德程序主义建议以新的理解,他试图给予人类主体间性以正确估计,并把所有参与者达成共识的、具有普遍有效性的行为规范理解为规范正义构想的标准。他强调,如果一个道德规范只有在所有参与者认同条件下才可以被视为合法的,那么它原则上就只能以下列说法为前提:他们中的每一个都有机会以同样方式非强制地发表自己的看法。因为如果没有这个假定,人们就不能把已经得到的共识视为所有参与者的兴趣表达。不过也有这种可能性,即道德规范有效性依赖于与非强制话语超验观念相联系的推论的意志形成程序。

话语伦理学可以分成三步走:(1)所有潜在参与者认同一个道德规范;(2)实际冲突中的所有参与者非强制地表达自己的兴趣与观点;(3)所有参与的群体相互偏离自己的价值观念与兴趣,并达成谅解、形成道德共识。就是说,只有根据程序主义规则,才能在冲突中达成真正谅解与共识。利奥塔依赖话语伦理学观念是为了捍卫这个信念:必须

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 140.

以同样方式赋予每个主体非强制的,即自由的表达自己兴趣和体验的机会。但是,如果没有植根于康德传统的道德普遍主义,就根本不能正确理解:必须捍卫与占支配地位的语言游戏相对立的被压制的特殊认同,应该意味着什么?霍耐特的结论是,利奥塔后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学一样,都需要不同于原先意图的道德观念。就利奥塔分析的原初状态而言,如果不依靠推论的意志形成程序,那就根本不可能对之进行恰当描述。因为只有实践冲突中的所有参与者实际上能够表达自己的兴趣与观点,才能从根本上确定是否涉及不同话语类型之间的冲突。因此可以说,利奥塔后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学是基本一致的。

对利奥塔而言,现代性特有的错误就是冲突挤压了人的生存;对怀特(Stephen K. White)而言,现代性特有的错误是对他者独特性的不包容。怀特伦理学说的出发点在于这个命题:康德传统的道德普遍主义依赖于必然导向现实选择的本体论前提。所以,现代伦理学说深受"行为责任"(Handlungsverantwortung)原则影响。这意味着,道德正当或善的规定性总是指向人们应该从道德行为中引出什么样的道德规范这个问题。康德伦理学之所以几乎不使用行为责任概念,是因为在他那里,道德行为质量根本不应该用实际效果来衡量,而应该用个体主观动机来衡量。为了避免从(怀特并不希望的)"意向伦理学"(Gesinnungsethik)与"责任伦理学"(Verantwortungsethik)区分中产生的误解,在后现代伦理学意义上谈论怀特的创造性取向或许是恰当的:只有当拥有创造性特征的道德实践行为引起世界实际变化或对之作出贡献时,才能被视为道德评判的对象和目标。在这里,怀特把与现代道德理论的对立视为后现代伦理学基本特征。不过,霍耐特认为,怀特这个出发点的目的是什么,是完全清楚的。对他来说,海德格尔的"沉静"(Gelassenheit)概念与阿多尔诺的"模仿反应"(mimetische Reaktion)概念以同样方式暗示了个体形式观念,它们被表征为通过压制创造性以提高对对象特征的关注度:在沉静环境和模仿概念中,"他者"(Das Andere)不再被解释为满足道德义务的纯粹客体,而是在全部"差异性"(Differenziertheit)中解释他。从这个观点出发只需向前走一小步,

就能达到怀特相信的、必然构成后现代伦理学核心的思想。在后现代性中，怀特看到了这种极端哲学意识，即现代思维导致社会对手的感知能力狭隘化、图式化。这样，试图修正现代性中心错误的伦理学就必须接受道德学说形式，并通过道德学说再次唤醒他者独特性的意义。因此，“怀特在道德学说完善形式中阐发后现代伦理学观念，是根本无需惊奇的”[①]。

霍耐特认为，处于自由主义思考中心的是这个思想：社会道德进步并不是在规范完善的固定形式中直接实现的，而是在社会不公正逐步固定的形式中消极实现的。后现代主义哲学家罗蒂把美学感受力、艺术家特有的想象力视为道德进步的动力。但是与之不同，怀特使道德进步的动力植根于每个主体特有的伦理能力：日常道德文化应该为允许他者痛苦再现的德性所渗透。因此不难看出，怀特勾勒的后现代伦理学与话语伦理学不仅不是根本对立的，反而是对话语伦理学的补充。因为它们具有共同出发点，这就是对康德传统的道德理论进行近似的批评：康德道德理论固有的倾向是，在形式主义规范论证过程中没有为所有人的实践兴趣的伤害留有位置，它一开始就反对话语伦理学为共同的实际商谈过程保留普遍检验的建议。这个建议的核心问题与许多推论性问题联系在一起，例如，在实际商谈过程中主体必须具有什么样的特质与立场，才可以被视为道德话语。在话语伦理学语境中，全部道德话语概念首先被描述为这样一种手段，借此每个参与者应该获得公开表达自己立场的机会，并因此表现为一个不可替代的个体。总之，怀特与哈贝马斯至少有两个共同点：(1)他们都有一种反对康德及其传人对他者不包容的冲动；(2)他们都认识到，对具体的个体独特性的规范考虑，只有在将道德判断从克服行为问题的直接压制中解放出来时才有可能。不同的是，哈贝马斯把话语描述为应该从直接行为压制中解放出来的、主体间性论证的一种类型；怀特想要知道：为什么把对他者责任的看法理解为道德判断的两种可能的解释？所以，从总体上看，

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 146.

对这个问题的回答产生的难题，就在于两个同时存在的没有弄清的问题：(1)道德话语模型是否如此之坚固，以至于它能够成为所有参与者特殊行为方式或立场的前提？(2)与话语伦理学主导思想联系在一起的是，哪些社会认知性或习惯性要求的解决为所有道德冲突行为提供了主体间性商谈程序？诚然，能够参与道德话语的行为模式问题在逻辑上并不依赖于它的规范地位问题；但正是对这两个问题的回答才给出了这样的可能：怀特后现代伦理学要询问的是否可以被理解为话语伦理学的固定延伸？在这里，应该根据道德判断是否涉及独立道德原则或康德的普遍主义基本原则，得出后现代伦理学与话语伦理学的关系。

当然，怀特与哈贝马斯对于可以追溯到米德的"角色接受模型"(Modell der Rollenübernahme)的解释是不同的，主要差别在于：角色接受过程应该被理解为认知过程还是情感过程？哈贝马斯总是固守认知性态度，认为与情感解释密切联系必然陷入情感保护的多元主义危险。因此，话语伦理学只是接受这个模型关涉的相互理解认知维度的那些特征。对于哈贝马斯的这个态度，本哈比《一般的他者与具体的他者：女性主义道德理论文集》、麦卡锡《实践话语：关于政治与道德关系》提出了指责。霍耐特认为，哈贝马斯的态度实际上导致了这个结果：与情感关怀相对应的合理论争陷入不利境况的门槛上，它不再关涉道德规范普遍化的交往能力检验。在这个意义上，道德话语也依赖于这个前提，即参与者个人尽可能具有怀特在其论文中描述为消极参与能力的立场与行为方式。不过现在的问题是：不同行为特征之所以如此，是否因为它们应该被视为值得期待的，同时被规范地表征为德性？对于这个问题，在话语伦理学理论领域有两种不同态度。差别就在于：为了以一定行为方式描述道德话语的规定性，是选择经验途径还是规范途径？哈贝马斯只对第一种态度负责，认为第二种态度在一定意义上是无效的。因为在他看来，话语伦理学出于经验原因，能够相信与之适应的妥协的生活方式，但是它不希望被规范地表征为典范的，甚至德性的行为方式。如此一来，如果说哈贝马斯在功能主义意义上谈论道德普遍主义需要与后传统意识形式一致的话，那么第二种态度就只是一种错误

选择的言说方式。在这里,需要意味着拥有更多的规范意义。就是说,只要人们相信道德普遍主义的有效性,那就应该向所有人指出他们所指向的东西。而个性特征的平等对待观念只要求少量几个同时又是较高形式规定的基本原则,人们不仅可以希望贯彻它,而且还可以把它作为规范来追求。与哈贝马斯不同,怀特将情感能力也视为对交往道德。尽管怀特与哈贝马斯之间存在差异,但从总体上看,怀特后现代伦理学可以被视为对话语伦理学内涵的完善:在对海德格尔的回归中,怀特把交往道德的中心要素描述为个体特殊性的再现能力。这样,交往道德就成为道德话语的个人前提。所以可以肯定地说,怀特后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学有着某种程度的一致。

二、平等对待与道德关怀的相互包容

康德传统的道德理论有两个功能性规定:(1)普遍平等对待观念;(2)对个体特殊性的关怀与承认。在霍耐特看来,利奥塔、怀特阐发的后现代伦理学,根本不能真正超越康德以来用普遍平等对待观念划定思想基本界限的规范视阈,因为如果他们试图捍卫特殊性、异质性的话,那就必然会给予话语伦理学使用的普遍主义基本命题以关键地位。所以,他们根本不可能处理好平等对待与道德关怀之间的关系。

如果说,利奥塔早期阐发的时代诊断以某种令人信服的方式论证了伦理学转向,那么德里达(Jacques Derrida)则完全缺乏可以比较的内在动机形式。尽管在早期论文《权力与形而上学:列维纳斯思想短论》中,不难看出道德动机的独特暗示,并且能够看到"解构主义的"(dekonstruktivistische)阐释,但所有这些都不能恰当地解释,德里达这个最早文本在规范构想方向上实现的转变。因为这不是对道德规则"非封闭性"(Unabschliessbarkeit)的纯粹消极阐释,同时也发现了完全积极的伦理学描述。这个范畴的联系,如在其他后现代伦理学构想中一样,被重新描述为个体特殊性概念。所以他也试图在道德哲学内部认识这一点:必须给予具体的个体特征以更多的理论关注。不过与怀特不同,他的命题是:只有在与所有他者的差异中,个体主体才能创造

性地正确评价与平等对待处于对立中的道德视角。这样,“担负着所有论证压力的道德体验现象学,就构成(德里达)理论的核心”[①]。

在《友谊政治学》一文中,德里达把友谊描述为独特的体验形式。实际上,从亚里士多德到康德的实践哲学,总是特别关注两性之间的交往形式。当然,即使在古典哲学家那里,通常也把下列事实视为特殊的友谊,即在没有更多外力的情况下,仰慕与尊重、同情与道德尊敬会聚在一起。德里达探讨友谊的道德体验现象学,这样就与传统实践哲学拉开了一定的距离。他最感兴趣的问题是,两个主体以什么方式进入(使人注意到人的不同责任形式的)综合立场中。德里达断言,在友谊关系中可以发现对他者关怀的维度。在这里,出现了不可替代的具体的个体,而且不对称义务原则占据支配地位。但是,霍耐特认为,如果这种关系仅仅受非对称的、单方面义务原则影响的话,那么它就不再关乎友谊而是涉及爱。因为只有在爱中,人们才会出于纯粹爱慕把他人当做自己对他(她)无条件负有道德义务的人。所以,对德里达来说,在友谊关系中,总是存在着主体间性关系的第二个维度:个别的他者总是作为一般的他者角色出现。于是,在友谊关系中,与我相遇的我的对方总是具有“双重角色”(Doppelrolle):一方面,他(她)能够在同情和仰慕层面上向我吁求非对称性义务;另一方面,他(她)同时希望自己像其他主体一样被尊敬为道德个体。这样,奠基于友谊纽带的两种不同形式的道德义务之间就存在不可克服的张力。如此一来,迄今所设想的思想历程只能表明,人类主体有两种不同的道德关系:在爱的关怀中,他者作为非对称义务的唯一接受者而出现;相反,在道德规范有效性中,他者是以对等方式与所有其他主体共有义务的接受者。不过,两种不同承认形式究竟在多大程度上构成原则对立?道德体验领域是否应该总体上在张力形式中被确定?这些问题,在德里达那里还是不清楚的。

在《法律统治:权威“神秘的”原因》中,德里达从解构主义立场出

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 156.

发对现代法律进行了分析,并区分了两种道德义务。不过,他甚至没有意识到,现代法律似乎植根于平等的道德原则中。事实上,德里达很少对现代法律形式的道德论证感兴趣;他更想从事具体的应用状况研究。因为对他来说,平等原则的实际应用与友谊关系具有共同的特征,即人的两个不同义务原则相遇,就意味着两个同等程度上合法的道德立场交锋。为了论证这个命题,第一步他主要阐发现代法律形式的规范初始条件是如何获得的?很明显,从平等原则实际应用中产生的任务,需要在具体法律冲突的特殊情况下重新澄清:哪些方面是平等的?哪些方面是不平等的?这样,法律应用就拥有了公开的解释学与程序主义特征。但是,第二步他就偏离了原来的阐释:他不再把平等原则,而是把与具体的他者无限性相对的正义观念当做基本原则。在德里达看来,正义与它在法律形态中的贯彻之间,"合法性"(Legitimität)与"正当性"(Legalität)之间存在明显的界限。现在这一切都依赖于他具体使用(通过与具体的他者的"绝对他性"相对的正义起作用的)道德立场意味着什么。霍耐特断定,德里达的阐释应该归功于宗教哲学家列维纳斯(Emmanuel Levinas)。列维纳斯理论的出发点在于这个命题:对他者的主体间性关系所拥有的规范内容,是传统本体论哲学不能恰当认识的。当然,他在从老师胡塞尔(Edmund Husserl)、海德格尔那里学来的思维框架中表达道德体验内涵,必然遇到系统的困难。因为他把社会本体论与宗教伦理学的关系视为可以颠倒的,并且把法律与善描述为两种道德取向之间的张力。德里达则把非对称义务视为道德的中心原则。所以,为了获得道德体验现象学的自身规定性,德里达必须对列维纳斯的描述进行彻底改变。对他来说,"平等对待与道德关怀这两个视角就被描述为道德取向的两个不同源泉,列维纳斯所假定的二者之间的连续过渡是根本不可能的"[①]。然而,德里达在列维纳斯之后,把具体他者的无限特殊性描述为关怀的正义,它具有既与平等对待相对立又与团结相对立的完全单向的、非交互性特征。这样,德里达的

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 164.

理论弱点就在于排除了对现代法律关系主导线索的阐发。他研究法律应用问题得出的结论是,平等对待原则与道德关怀原则总是同时处于不可消解的创造性张力中。由此可见,德里达也没有解决好平等对待与道德关怀之间的关系。

在话语伦理学完善的过程中,哈贝马斯也是围绕"现代平等对待观念与道德关怀基本原则处于什么样的关系中"提出问题的。当然,哈贝马斯只是试图在主体间性前提下发展康德的理论意向。女性主义道德理论研究表明,话语伦理学忽视了这个道德立场:人们不考虑相互义务而关注具体的他者,并且引导他自愿帮助和照顾他人。在女性主义伦理学挑战下,即使话语伦理学并不必然直接陷入困境,不过,从总体上回答应该如何对待关怀原则这个问题或许也是必要的。实际上,在《正义与团结》(1986)一文中,哈贝马斯就试图阐述自己的解决方案。他认为,在道德实践话语中存在团结的取向。在这里,参与者不仅必须相互承认为具有平等权利的人,而且必须相互承认为不可替代的个体。对哈贝马斯来说,团结之所以是正义的另一个方面,是因为在团结中所有主体都相互关心他人的幸福;同时作为具有平等权利的人,他们分享人的交往生活方式。因而,团结必须被理解为相互参与的道德原则,而非植根于社会共同体的多元主义构成要素。霍耐特说道,尽管哈贝马斯在这个语境中把道德关怀原则理解为正义的他者,但对于话语伦理学应该如何对待——女性主义伦理学使之与法律相一致的道德关怀原则——这个问题,他还是没有做出回答。这样,他调和两种道德原则的尝试就具有不恰当的、轻率的特征。与普遍平等对待观念相对立,在内容广泛的团结观念中内含着抽象的乌托邦。但是,越少地把团结视为普遍主义道德原则的替代者,在社会世界的单方面关怀与帮助形式中就越多地形成超验因素。就像团结在某种程度上构成正义原则必要的一极一样,道德关怀也应该被描述为正义原则的另外一极。因此,在平等对待与道德关怀这两个原则之间,就不仅存在着发生学的优先性关系,而且存在着相互包容关系。

为了进一步说明这个结论,在《正义与情感纽带之间:家庭处在道德论争的焦点上》(1995)一文中,霍耐特以家庭关系,主要是以夫妻关

系、父母与子女关系为主线，对正义与关怀关系进行了更加形象的描述。他说，随着资本主义工业化发展，现代家庭内部出现了两个过程：(1)核家庭“解制度化”(Deinstitutionalisierung)导致的结果：一方面是个体自由的扩大；另一方面是“精致的遗弃”(哈贝马斯语)。因此，核家庭自主化导致了新的危险：例如，夫妻关系不稳定给孩子带来了极大风险；同时，婚姻内部不可预料的冲突的增加很容易使妇女成为家庭暴力的牺牲品。(2)家庭内部性别角色归属的逐步消解。20 世纪 30 年代，关于“父权丧失”的社会学讨论，体现着家庭内部角色归属消解的第一阶段。后来，随着妇女职业活动的迅速增多，尤其是通过女性为平等法律地位而斗争获得了支持，传统的角色分工很快就失去了合法性，以至家庭内部劳动分工不再具有规范基础。这两个发展过程足以解释，为什么自 20 世纪 80 年代中期以来，道德关怀从制度边缘延伸到现代家庭内部：随着家庭生活“去传统化”(Entkonventionalisierung)，对孩子的伤害也莫名地加大；家庭内部劳动分工被描述为在本质上阻碍女性自我实现的社会条件。

当然，在家庭道德问题上，一直存在康德法权模型(以下简称“K 模型”)与黑格尔情感模型(以下简称“H 模型”)的两难选择：前者认为在家庭内部占支配地位的道德立场是由普遍正义要求规定的；后者认为在家庭内部占支配地位的道德立场产生于以爱的关系为基础的规范内涵。康德法权学说一以贯之地把婚姻解释为自主主体之间的契约关系；黑格尔《法哲学原理》对康德进行了批评，认为家庭之所以不能被描述为纯粹的法权关系，是因为它与关心个体情感愿望满足的积极情感相一致。霍耐特断定，在这两个模型的两难选择中存在两种不同立场，它们借此应该表明，家庭内部的正义意味着什么：在 K 模型中，正义意味着应该根据普遍的个体自主原则而衡量；在 H 模型中，正义意味着应该根据特殊家庭成员的具体要求而衡量。因此，“家庭内部的正义就意味着，普遍道德原则在特殊语境中的应用”①。

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 205.

实际上,这两个模型所描述的理想观念与现代家庭状况之间几乎不存在不可逾越的鸿沟。人们使用这两个模型的目的,是为了解释家庭内部的道德问题:一是根据普遍正义原则组织家庭;二是家庭只能被理解为非法权的团结领域。目前流行的看法是,K 模型只适应于克服女性歧视目标;H 模型仅仅有助于保守的再整合意图。或者说,普遍正义原则允许家庭生活改革;相反,情感纽带看来只接受传统制度固定化的保守角色。霍耐特分析道,这个政治上的对立表现为一个富有逻辑性的问题。如此对待这两个模型,似乎它们只能独立地、封闭地使用:要么公共领域,要么私人领域。但是,只要简单通览一下现代家庭问题就非常清楚,今天这两个模型中没有任何一个能够独立使用:一方面,家庭从传统习俗中以悖谬的方式解放出来,以致家庭生活的感情脆弱、不稳定性程度增大。这样,在 K 模型意义上关心家庭成员的人格完整是必要的;另一方面,在 H 模型意义上,来自爱慕与关怀的情感纽带对家庭来说是十分必要的,由于因虐待儿童、婚内强奸而提起的法律诉讼,只有以间接方式才能确定。这样,家庭就只能被描述为一个两种道德取向不断相互碰撞的社会领域:一方面,家庭成员必须相互承认为法权人格,当然,这样就威胁到具体成员的自主;另一方面,家庭成员必须相互承认为独特的主体,当然,这样就破坏了情感纽带。然而,随着道德诉求向国家认可的法律转变,公共领域之所以延伸到家庭私人领域,是因为家庭成员对社会在什么程度上威胁到作为法权人格的尊严这个问题的道德感受性提高。于是,在国家可能的干预与私人支配之间就画出了一条界线。在这里,家庭内部领域就被视为拒绝参与者道德诉求的私人领域。就此而言,家庭私人领域与公共领域之间的界限和两种道德取向之间的界限就是不一致的。只要家庭成员要求普遍正义原则,那么他就因此以相互义务为指向;但是,在家庭内部成员之间贯彻道德关怀原则时,所有有理性的人都能看出,在这种情况下某些正义要求遭到了伤害。如此说,在家庭关系中,关怀行为甚至失去了道德价值,只要这种关怀行为不再是出于爱的情感,而是出于义务的合理实现。这个结论看起来如此强烈地符合 H 模型,以至于使人轻易忘记黑格尔从前说过的话:家庭成员总是有好的理由放弃情感纽带的道德视

阈，因为他们看到，这样就不能真正平等对待自己的兴趣或愿望。正如霍耐特所说，正是关怀行为能够轻易导致对个体兴趣的伤害，因为关怀行为常常建立在对他人真正需要误解的基础上，尽管这是在爱护、友善的意图上进行的。不过，黑格尔并没有看到，现代家庭内部两种道德取向之间必然存在的张力。

家庭内部两种承认形式的冲突所导致的结论：一方面是公共领域民主化，以及家务劳动再分配；另一方面，情感因素增加并没有诱使人们在令人可疑的乡愁中，又一次唤起限制在爱慕与关怀的情感纽带上的家庭观念。家务劳动公正分配的道德压力表明，对现代家庭的中心挑战在于，社会平等进步已经进入到情感纽带视阈。霍耐特强调，尽管——现代家庭内部两种道德取向之间的界限应该在哪里——这个问题迄今尚未得到回答，但是很显然，“现代家庭内部的道德互动总是在两种道德取向的张力中实现，因此，如果考虑到家庭内部正义问题与情感纽带之间的内在和谐，那么就能够发现对这个问题的当代回答”[①]。就是说，现代家庭内部的道德认同不能依赖于相互关怀与不变的爱的表述形式，而是处于正义与情感纽带的张力中。这个张力过程产生了这个问题：在现代家庭内部是否有一个批判的门槛，在这里，独立的普遍正义问题导致了情感纽带的消解？霍耐特自信他所给出的界限想必没有其他表述：到哪一点上家庭才能继续存在于合理契约的基础之上？当然，对于这个问题不能给出实体性的而只能给出程序性的回答。在这个意义上，家庭的未来依赖于推论性的反思能否形成，借此，家庭总是能够在正义与情感纽带之间寻找新的真正的平衡。易言之，霍耐特“政治伦理学”的核心思想，就是试图在正义与关怀之间寻找一个平衡点。为了进一步勾勒“政治伦理学”构想，需要说明霍耐特对承认道德与形式伦理的阐发。

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000, S. 196.

第六节

承认道德与形式伦理

20 世纪 90 年代以来,承认概念又成为政治哲学、道德哲学讨论的基准点。在《完整性与蔑视》、《承认与道德义务》(1997)、《在亚里士多德与康德之间:承认道德基本特征》(1998)、《承认与道德关系:话语伦理学人类学拓展的讨论说明》(2000)、《不可见性:关于承认道德的知识论》(2001)等文章,以及《承认道德》这部著作中,霍耐特从不同侧面论述了承认道德问题;早在《为承认而斗争》中,霍耐特就试图将形式伦理阐述为人格完整的主体间性条件。

一、承认道德与亚里士多德传统和康德传统

霍耐特声称,关于道德问题,在康德传统与亚里士多德传统之间进行非此即彼的选择,在今天看来几乎不再具有任何说服力。在道德哲学中,对康德传统和亚里士多德传统都有令人信服的指责,在此无须赘述。但是毫无疑问,为了阐释什么是道德,这两种传统都是不能放弃的。因为今天道德哲学思想的核心任务,就是以不能分裂的方式将两种传统整合在一起。于是,霍耐特试图通过道德伤害现象学的描述,建立起承认与道德之间的内在关联;并勾画道德领域的消极现象,从中引出承认对道德的积极意义;最后阐明对今天道德哲学的现实问题来说,承认道德构想能够产生出什么样的结论。

大家知道,以亚里士多德为代表的古典伦理学的基本信念是,个人行为方式应该得到社会尊重。苏格兰道德哲学则描述了公开承认或蔑视的社会机制。霍布斯从人类学基本原理出发,认为人主要是受需要支配,获得尊重和荣誉。卢梭在对文明过程的批判性描述中甚至提出了这样的命题:人追求社会尊重而开始失去自我安全感,因而,只有在自然状态中才能保证宁静的生活。可见,在霍布斯、卢梭的政治人类学中,存在着某种程度的悲观主义倾向。在《自然法权基础》中,费希特有了这样的信念:如果主体相互要求自主并相互承认为自由的存在的话,那么他们只有在意识中才能获得自由。康德尊重概念包含着人是目的的绝对命令。只有黑格尔才把承认原则当做伦理学的基本原则,因为他借助承认概念重构了人类伦理发展史,强调人的自我意识依赖于社会承认体验。但是,在所有这些人那里,承认概念只具有间接意义,并且处在被视为基础的其他规定性阴影之下。不过,最近20年,在一系列政治论争与社会运动出现之后,上述情况发生了改变:承认概念引起了文化多元主义、女性主义较为强烈的关注。例如,泰勒强调,个体或社会群体的特殊性必须得到承认或认同。霍耐特断定,由此出发只要一小步就能达到这个普遍主义观念:社会关系道德质量不仅能够依靠物质财富公正的或合法的分配来衡量;人的道德行为正当观念本质上与——主体如何相互承认、作为什么而相互承认——这个观念相联系。这样,从政治问题中逐步产生的道德商谈因素,就构成——道德规范内涵必须借助一定的相互承认形式来阐释——这个思想的出发点。

诚然,对于尊重概念,自康德以来的道德哲学就有相对清楚的轮廓;不过,承认概念无论在日常生活中,还是在道德哲学中都是不确定的。话语伦理学、社群主义、女性主义对之有着不同理解,而且承认概念的道德内涵也在不断发生变化。所以说,承认概念的不同内涵是与特殊道德视角联系在一起的。但是,不同道德立场是否具有共同根源?它们是否应该为共同规范做出合法性论证?这关涉基于不同承认形式的道德内涵论证问题。今天,尽管承认道德构想有很多理论困境,但归结起来,就是如何理解青年黑格尔的承认类型学。霍耐特强调,对于耶

拿时期黑格尔追求的目标来说,仅仅强调自我意识与主体间承认的必然联系是不够的。如果要解释清楚承认体验在伦理关系中如何对进步起作用,那就需要对存在于自我意识中的主体间性遗产与整个社会道德发展的相互联系进行动力学解释。因为,耶拿时期黑格尔提出的"为承认而斗争"模式包含着一个危险的,也是富有挑战性的观念:沿着道德进步方向,逐步出现要求不断提高的三种相互承认形式;在每种承认形式之间,主体为了承认其认同要求而进行主体间性斗争。由于"为承认而斗争"模式是如此复杂而又多维度,以至于从黑格尔到现在的道德哲学与社会理论都以此为出发点。尽管在《精神现象学》中出现了"意识哲学转向",从此以后,社会现实结构不再被解释为主体之间的冲突形成过程,而是被理解为精神本身的辩证发展结果;但是,到《法哲学原理》中,黑格尔预设了家庭、市民社会、国家的差别,这就又一次再现了早期三种相互承认形式的区分,并且这个三分法至今还允许黑格尔的成熟体系在实践哲学意义上进一步发展。

为了阐发承认与道德的内在关联,霍耐特对道德伤害现象学,例如,什么是道德伤害,道德伤害的可能性条件,道德伤害的特征与形式等问题进行了分析。从总体上看,道德伤害是一种心理伤害,是主体感受到的不公正感。因此,不是身体的疼痛,而是参与者在自我理解中不被承认的意识,构成道德伤害的可能性条件。这样,道德伤害与拒绝承认之间的结构性关系就变得明朗了。不过,尽管道德伤害是一种心理伤害,但它对个体伤害的程度与诸如杀害、虐待、拷打、强奸等生理伤害程度是一致的。如此,道德伤害的特征就在于:个体道德责任能力被蔑视;个体自尊被破坏;从个体被蒙蔽、被欺骗到整个群体的法律歧视;侮辱、不承认、能力不被承认,等等。所有这些"只是消极地指明了承认与道德的内在关联"[①]。然而,如果拒绝承认中拥有道德伤害是确定的,在相反方向上就接近了这个猜测:道德立场与承认实现是联系在一起的。当然,应该超越这种狭隘的联系而得出另外的结论:从积极方面

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000,S. 180.

来看,不同类型的道德伤害必须与不同的承认形式协调一致。所以在某种程度上像在黑格尔那里一样,在承认道德阐发的第一步就存在一个根本证明:道德伤害的可能性产生于人的生活方式的主体间性。人的存在之所以会以道德的方式被伤害,就如哈贝马斯所说,是因为人的实践自我关系从一开始就依赖于其他人的帮助和承认。

霍耐特认为,从这个人类学前提出发应该得出积极的道德概念来。当承认道德概念获得目的论特征时,首先要考虑到亚里士多德思想。这样,一方面必须把承认道德与康德"内心幸福"(Glückseligkeit)的抽象规定性对立起来,以避免动机主义;另一方面又必须使承认道德回到康德的立场,以避免效果主义、功利主义。因此,对道德立场的普遍功能与具体合法性加以区分是有意义的。就道德而言,它实际上首先产生于道德功能的人类学规定。或者说,与道德伤害形式区分相适应的承认形式多样性产生于人类主体的完整性要求:实践自我关系在通过承认形式被重构的同时,也通过相应的蔑视形式被伤害。霍耐特总结道,在实践自我关系的第一阶段,个人被承认为一个其需要与愿望对其他人来说具有独特价值的个体,在这里,承认形式具有情感关怀特征,在道德哲学传统中可以发现诸如关怀、爱这些概念。在实践自我关系的第二阶段,个人被承认为一个像其他人一样被赋予同样道德责任能力的人,在这里,承认形式具有普遍平等对待特征,在对康德传统的回归中使用道德尊重概念。所以,义务范畴就意味着承认所有其他人的道德责任能力。在实践自我关系的第三阶段,个人被承认为一个其能力对具体的共同体来说具有构成价值的人,在这里,承认形式具有特殊尊重特征,在哲学传统中缺乏相应的道德概念,但是使用诸如团结、忠诚这些概念是有意义的。因为这意味着人们为了共同目标而关心他人的价值与安康。由此看来,与三种相互承认形式一致的道德权利和道德义务,就产生于特殊的实践自我关系结构。

在《爱与道德:情感纽带的道德内涵》(1998)一文中,霍耐特以爱与道德关系为主线,试图通过对爱的体验研究揭示爱的道德内涵。一方面,他试图澄清今天以有意义的方式将爱的体验能理解为什么;另一方面,他试图解决是否能够赋予爱以特殊的道德内涵。这两个问题的

回答，进一步深化了霍耐特承认道德构想。

在道德哲学中，尽管有时可以发现关于爱的概念演变的研究，例如，在萨特《存在与虚无》中；不过在西方，爱的概念主要与道德取向相联系：爱这个概念如此强烈地为正义原则所武装，以至于不同类型的个人关系看起来似乎不值得哲学研究。霍耐特指出，在美国，实践哲学对爱的系统研究兴趣不大（实际上，关于爱的问题，弗洛姆有过独到的研究，霍耐特似乎忘记了这一点）。在英国，二战之后主要是对维特根斯坦以道德命题逻辑结构为核心的元伦理学进行严格阐释，这就阻碍人们在规范立场下对爱的体验进行严肃研究。目前在英国，功利主义、康德主义思潮占据统治地位。因此，爱的问题只是处在英国哲学关注的边缘。在德语世界，首先是海德格尔早期著作，如《存在与时间》，以及以现象学为基础的生存论分析引起轰动；二战之后的 20 年间，为了避免回到非理性主义而极力为理性主义奠定基础，所以，关于爱的问题，在德语世界并没有引起真正的关注。

20 世纪 70 年代以后，在欧洲大陆与英美国家的两种哲学文化中这种声音越来越大：在爱中看到了道德哲学忽视的主题。在德语世界，维尔特（Andreas Wildt）为之作出了重要贡献。在《自主与承认：黑格尔对费希特接受过程中的道德批判》（1982）中，为了与康德法权模型的普遍正义观点相对立，他试图使爱的研究回到青年黑格尔非法权的情感模型。在英语世界，斯托克（Michael Stocker）《现代伦理理论的精神分裂症》（1976）一文引发了爱、友谊的主题转向。“这类文献不断增多，致使爱的体验研究在英国哲学中复兴，并且长期以来不仅在狭义上触及道德哲学问题，而且进入相近的主题领域，如在人格概念、自由学说中。”[①] 威尔逊（John Wilson）试图对爱的情感结构进行哲学分析。他在《我爱你就像你爱我：情感的哲学分析》（1997）中指出，爱对哲学研究具有重要意义，因为从一开始爱就伴随着道德立场，乃至在整体上对成功生活都有价值。不过，这只是概念分析活动的结果。正如霍耐

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, SS. 217 ~ 218.

特所说,威尔逊的研究根本不能进入英国哲学的问题域:在这里,从被爱的人基于情感上的爱慕关系到平等对待的道德诉求,都是被关注的问题。在《爱与合理性》(1997)一文中,兰姆(Roger E. Lamb)提出的“普遍化强制”(Universalisierungszwang)概念意味着,如果我基于某种德性而尊敬X,那么我必须以合理方式尊敬所有其他拥有这一德性的人。霍耐特认为,兰姆的问题实际上可以转化成:我们是被迫出于合理的理由去爱所有人吗?依照有根据的猜测,他们被赋予了像我们目前真正爱着的这个人同样的特质。某人被爱或许意味着,他(她)的情感完全能够通过值得自己爱的特质的辩护而得到说明。在经历许多多余的中间阶段之后,兰姆最终明白了一个简单的思想:与尊敬态度不同,在爱的态度中总是预设值得爱的人的不可替代性。在《爱及其在道德话语中的地位》(1997)一文中,佩蒂特(Philip Pettit)研究了爱对道德概念的作用问题,并澄清了一个人能够被爱,必须具有哪些合理的理由。在《爱与正义》中,利科尔(Paul Ricoeur)强调爱与正义相互对待,即爱的极端特殊主义与启蒙主义道德理论一开始就存在着的正义观念是一致的。可见,近几年英语世界关于爱的讨论,中心问题就是爱与道德的关系,即爱的道德内涵问题。

自席勒(Friedrich Schiller)以来,人们对康德传统的道德理论的核心指责是,当把所有原则都还原为普遍主义的道德尊重时,绝对命令范畴的公正程序应该表达的东西,就是必须省略所有爱慕形式的幸福。然而,今天在几乎所有的道德哲学思潮中都可以找到爱。在功利主义那里,爱关涉所有人平均幸福的最大化。在康德那里,爱关涉实践理性的普遍化原则:一方面爱被理解为道德的源泉;另一方面爱被理解为道德的构成界限。无论如何,爱本身表现为道德形态。康德的传人也为普遍主义的道德尊重提供了一个近似的解决方案:一方面为爱的一定中心地位打开了空间;另一方面,又避免陷入公正义务的危险。霍耐特强调,通过对发生学与有效性的区分,就把爱的体验解释为下列观点的经验条件,即它在尊敬所有人的自主形式中,构成真正“解本体论的”(deontologische)道德核心。因此,通过发生学转向,爱就成为道德社会化的源泉。不过,关于爱与道德关系的主导观念是:在与被爱的人的联

系中出现的“负罪感”(Schulgefühle),构成后来能够使所有人进入道德尊重立场的内在前提。当代德国伦理学家图根哈特(Ernst Tugendhat)《伦理学讲演录》(1993)试图解决这个问题,即如何从发生学上架构情感纽带与普遍主义的道德尊重之间的桥梁?在这里,他扬弃了“私密关系”(Intimbeziehung)必须隶属的道德条件。无疑,图根哈特的发生学推论与罗尔斯及其传人大体上是一致的。在罗尔斯正义论中,爱拥有重要地位:父母的幸福体验与友谊体验,在“正义的意义”中转变成要求孩子用善报答善,即让孩子逐步接受道德观念。由于爱的原因,幼儿对与其亲近的人的不变关怀作出反应,但最后在社会化压力下,他(她)努力以符合绝对命令要求的方式承认所有其他人。霍耐特认为,罗尔斯这个解释模式非常没有说服力,因为它与幼儿社会化中的基本理念相抵触。因此可以说,“在担心普遍主义的道德尊重(罗尔斯并不比图根哈特看到的少)逐步转化为尊敬的同时,从对幼儿的不变关怀体验中产生出对具体他者的关怀态度”[1]。美国道德哲学家戴赫(John Deigh)在《媒体道德的根源》(1996)中,依靠弗洛伊德理论探寻道德心理学与心理分析之间的关系,尤其是负罪感与道德的关系。他认为,与康德的普遍主义的道德尊重诉求相比,与幼儿亲近的人的情感纽带导致了完全不同的道德行为。在《爱、内疚与正义感》一文中,他主要从心理分析角度为吉利伽(Carol Gilligan)的道德命题恢复名誉,不过却得出了这样的结论:吉利伽之所以完全忽视关于性别归属的思考,是因为他仅仅追寻消极目标,尤其是要消解爱与承认道德发生学联系的乐观主义预设。所以,如果从吉利伽学说中能够得出什么积极思想的话,那就是:普遍尊重行为与爱的态度之间存在着持久的张力这个命题。这样看来,在戴赫这里,像在关心发生心理学基础的康德传人那里一样,爱不再被理解为道德尊重的本体论源泉,而是被理解为道德尊重的构成界限,而且,像在图根哈特那里一样,关于幼儿道德发展思想在这里也没有起到任何有价值的作用。

---

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 2000, S. 230.

在爱的实践要求中发现了道德尊重原则的界限,这是关涉道德怀疑主义的唯一证据。霍耐特认为,道德怀疑主义的理论先驱可以追溯到威廉姆斯、沃尔夫,最著名的代表则是弗兰克夫特。在《个人、性格与道德》一文中,威廉姆斯(Bernard Williams)提出了这样的难题:在面临外部困境的情况下,丈夫救妻子还是救陌生人?在《道德圣餐》中,沃尔夫(Susan Wolf)第一次对威廉姆斯的结论进行指责:威廉姆斯严格坚持了康德义务伦理学的正统道德观念。毫无疑问,所有主体间性考虑必然获得作为个人爱好与情感而起作用的前道德或非道德地位。可见,在威廉姆斯、沃尔夫那里,尽管爱被想象成两个人之间深层的生存论关系,但却缺乏独立的道德义务内涵。因此,对威廉姆斯的指责还应该加上这一点:他之所以能够把两个人之间的主体间性条件看做是道德的界限,是因为他从前假定了所有人的道德特殊性。弗兰克夫特(Harry G. Frankfurt)对这种情况的爱感兴趣:个人无私地关心他人,这是从个人不可支配的个体源泉中产生的,或许它必须被描述为自由的最高体现。在《自我意识》一文中,亨利希(Dieter Henrich)借助黑格尔、费希特的观念,在对义务伦理学描述中给出了不同于康德的第二种形式的道德行为:每个人特有的"无私奉献准备"必须被理解为自我意识的表达。霍耐特断言,亨利希与弗兰克夫特的观念模型之间存在紧密的亲缘关系,是不成问题的。在倾向于普遍主义的道德尊重的中间地带,可以发现这个思想的开端:为了避免与理所当然的不公正程序相冲突,它试图在较高阶段上某种程度地触及正义的道德信条。但是,无私动机与自由追求之间似乎总是一种悖谬关系。这样,在《道德审判实践》(1995)中,赫尔曼(Barbara Herman)就试图在道德心理学道路上揭示义务范畴只能被适当地理解为应该保证对所有相关者爱慕或爱的行为尊重的限制条件。像图根哈特一样,赫尔曼也把爱理解为一种前道德现象。然而,如果扯断与康德道德尊重的纽带,那么就形成这个命题,即爱是主体间性关系的一种形式。所以,如斯托克所说,在爱的关系中,除给予所有人等同道德尊重外,还有出于爱慕而对(通过爱的关系我们与其联结在一起的)某人负有的特殊义务。依霍耐特之见,所谓"义务"(Pflichten),就是内心感觉到的要求。因而谈论承认道德,就

允许它与一定的义务或要求具有内在联系。“迄今为止，我们在实践自我关系的结构功能主义立场下考察的承认关系，从豪斯开始就包含道德成就。”① 总之，在承认道德构想中，除康德主义外，社群主义、女性主义关怀伦理学说也可以要求合法的地位：在所有这三个传统中，每个道德立场都能够得到表达。易言之，承认道德追求的目标，就是融合康德传统与亚里士多德传统。在承认道德构想中，人格完整可以被概括为人的本质。

二、形式伦理是人格完整的主体间性条件

在康德那里，“道德”(Moralität)与“伦理”(Sittlichkeit)是区分开来的：前者是指一种普遍的立场，是一种绝对命令；后者是指一种个别生活世界的“风俗”(Sitte)。从此以后，人们一般是在康德传统中理解道德：所有主体都应该相互平等尊重或以公正方式考虑自身利益。但是，为了把未被扭曲的、未被限制的承认目标的所有方面都包括进来，这种表述是狭义的。在黑格尔、米德那里，道德与伦理是联系在一起的，因而他们的道德概念不是狭义的。就是说，在黑格尔、米德后传统道德的承认关系方案中，至少可以找到法律承认关系，伦理关系，即使家庭(爱)的相互承认形式未被整合进这个框架中来。于是，为了勾勒后传统的承认道德概念，在对形式伦理构想的理论内容进行详细阐发之前，必须首先描述规范理论所要求的方法论地位。正是对方法论的合法性论证允许又一次采用黑格尔、米德的观点。霍耐特认为，在这里谈论美好生活或形式伦理构想是恰当的，因为这种规范理论应该能够描述拓展的承认关系构想的极点。与贬低伦理价值的康德传统的道德理论不同，当代道德哲学试图回到抬高伦理价值的黑格尔传统或亚里士多德古典伦理学传统，它们对康德传统的道德理论的指责是，认为它不能回答——为什么不能在整体上把道德目标安置在主体的具体目标中——

① A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 188.

这个关键问题。当代社群主义者麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)在《德性之后:当代道德危机》(1981)中断言,从某种意义上说,道德与伦理关系应该与(康德所说的)相反,即道德原则的有效性依赖于历史上不断变化的美好生活概念,即伦理概念。这样,他就一反康德传统的道德理论把道德置于伦理之上的做法,而主张回到亚里士多德的立场:将伦理置于道德之上。或许,这就是人们称麦金泰尔为新亚里士多德主义的原因所在。

然而,这两种做法都是片面的。因为迄今霍耐特对承认模式重构的论证表明:这两种传统——康德传统与亚里士多德传统——不能非此即彼!霍耐特说,他之所以偏离康德传统,因为这不仅关涉个体的道德自律,而且总体上关涉个体自我实现的条件。这样,被理解为普遍主义的道德尊重立场,就成为服务于美好生活一般目标的许多可能的保障措施之一。因而,善这个概念不能被理解为构成传统共同体具体"习俗"(Ethos)的实体主义价值观念,它是使自我实现成为可能的所有不同特殊生活方式从普遍规范立场中凸现出来的伦理构成要素。"在这个意义上,迄今所阐发的规范承认理论构想,就处于康德传统的道德理论与社群主义伦理学之间。……不过,形式伦理构想在方法论上如何才是可能的?还是完全不清楚的。"①

现在,使用形式伦理概念,总体上意味着它是作为个体自我实现必要前提的主体间性条件。但问题在于,当自我实现的结构已经接近用某种历史上唯一的生活理想来阐释时,如何能够做出这个可能性条件的一般陈述?霍耐特回答说,通过米德对青年黑格尔承认学说的自然主义改造,就已经找到了解决问题的办法。只要把黑格尔区分的不同相互承认形式理解为主体间性条件,那么主体就能够获得一种新的肯定性的自我关系。这样,人格完整的主体间性结构,就能够从承认体验与自我保护体验的关联中产生出来:仅仅从他人承认的视角出发,个人就能够学会把自己视为并建构为具有一定能力和特质的个体。在个体

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 272.

自我实现的过程中,“非强制性”(Ungezwungenheit)或“自由”(Freiheit)并非仅仅意味着外部强制或影响的不在场,必须同时意味着心理封闭、压抑与内心恐惧的缺席。当然,这两种意义上的自由不能仅仅理解为通过他人尊重而获得的与自身能力与特质相对应的信任。如果说,第一种意义上的自由是消极自由,那么,第二种意义上的自由则是积极自由,它被理解为内心自信的一种形式,不仅给予个体在需要表达中以安全感,而且使个体能够运用自己的能力。在这个意义上,自由的自我实现前提依赖于主体自身不能控制的共同体,因为主体只有依靠互动伙伴的帮助才能获得这个前提。因而不难看出,爱、法权、团结这三种相互承认形式,就构成保障外部自由与内部自由实现的主体间性条件。非强制的表达过程与个体生活目标的实现都有赖于此。诚然,这些前提条件能够满足形式伦理构想确定的方法论标准。然而,这个构想的困难在于,不仅法权关系而且价值共同体都隐藏着规范发展的潜能,它们向普遍化或平等化方向的大门敞开着。随着这些内在发展潜能进入自我实现的规范条件中,就出现了形式伦理构想必须限制的诉求:能够成为成功生活主体间性条件的东西,取决于为承认形式的现实发展水平所规定的历史可变量。如此一来,形式伦理构想就失去了永恒性,在解释学上就陷入对不可逾越的当代性依赖中。

黑格尔第一次阐发的后传统民主伦理观念,米德在后形而上学框架下对之做了进一步阐述。尽管他们有许多不同,然而还是存在以下共同之处:(1)他们的社会理想是一致的:都试图将普遍平等与个人主义成就积淀在交往模式中。这样,所有主体都被承认为自主的又是个体的、平等的又是特殊的个人。(2)他们都在由不同交往关系构成的网络形式中思考现代社会交往的特殊形式。在此,个体能够知道他们自我实现的维度。就是说,黑格尔、米德都把作为自我实现核心的承认关系描述为后传统形式伦理的主体间性条件。当然,正如霍耐特所说,尽管形式伦理构想与他们有着历史联系,但如果试图直接回到黑格尔、米德模型则是不可能的,因为他们所处时代的历史成见已经以可疑的方式汇入到他们的模式中。如在《法哲学原理》中,黑格尔关于爱的解释受其时代制度的影响如此之强烈,以至于爱的关系最终只能从市民

家庭的宗法制度模式中产生出来。尽管爱的关系与法律承认关系必须被视为人格完整的两个前提条件,但如果不考虑自现代社会形成以来法权关系的规范发展,那么就不能够对法律承认形式进行重构。因为不论黑格尔还是米德的后传统形式伦理方案,都没有对现代法权关系进行恰当估计。当然,为了证明个体自由权对个体自我实现目标的重要性,他们引用的理由始终是令人信服的。不过,这仅仅限制在人权方面,他们不能理解,为什么个体完善如此强烈地依赖于法律完善。这样一来,在伦理领域内,如此理解的法权不仅对爱的关系,而且对尚未清楚的团结条件都起着非常有限的作用。法律承认形式之所以会挤进原始自我关系中,是因为每个人都需要法律保护自己免受危险。所以说,今天能够使人格完整成为可能的主体间性条件,不仅属于爱的体验,而且还有免受伤害的法律保护。因为现代法权关系,通过限制规范使价值共同体视阈隶属于它并对团结条件发生影响。但是,团结条件如何进入后传统伦理关系而成为又一个要素?这个问题不涉及到法权基本原则,是没法解释的。为什么在现代条件下主体还依赖于内容广泛的价值视阈?霍耐特认定,尽管黑格尔、米德已经对这个问题做出了重要论述,但都没有能够把团结形式列入到经验证据的寻找中,而是给予重要的规范转向。就是说,他们对现代社会的未来设想在于:产生一个新的开放的价值体系,在这里,主体学会相互尊重他们自由选择的生活目标。这样,他们就走到了开始描述社会团结概念的门槛上。不过,对于"如何给团结概念填充现代内容"这个问题,他们的回答尽管是不同的但却都是失败的。

耶拿时期黑格尔试图用作为交往形式的所有公民团结填充这个位置。与之不同,米德接近杜尔凯姆的观点,把社会劳动分工理解为社会化的目标,认为从中应该能够产生使所有主体学会相互尊重的团结力量。然而,无论黑格尔还是米德,都缺乏从伦理价值视阈出发对自我目标设置的抽象规定。依霍耐特之见,这个视阈向不同的生活目标敞开,又不失去集体认同的团结力量。易言之,后传统的形式伦理构想不是封闭的,从中可以产生人格完整的主体间性条件,并能够获得成功生活的普遍规范,这样就必须把从共同目标中产生的社会团结纳入到承认

形式中。当然,尽管霍耐特后传统的形式伦理构想能够从黑格尔、米德方案的失败中摆脱出来,但同时也遇到了不可克服的张力。如他自己所说:"这些实质价值是否能够为政治共和主义、生态禁欲主义或社群存在主义指明方向?它是否以社会经济现实变化为前提或是否与资本主义社会条件相一致?这不再是理论的事情,而是社会斗争的未来问题。"①

在《去中心化的自主:现代主体性批判的道德哲学结论》(1993)一文中,霍耐特在区分个体自主三层含义的基础上,提出了人格自主的主体间性构想。

毋庸讳言,现代主体概念在20世纪陷入了深层危机。霍耐特认为导致这个危机的原因就在于,心理分析和语言哲学这两种思想运动从两个方面毁灭了与规范的个体自决观念联系在一起的现代主体概念。第一个思想运动主要与弗洛伊德联系在一起,但更早的理论先驱可以追溯到德国早期浪漫派和尼采,这是一条对主体的心理学批判路径。第二个思想运动与后期维特根斯坦联系在一起,但最早可以追溯到索绪尔(Ferdinand Saussure),这是一条主体的语言哲学批判路径。面对现代主体危机问题,霍耐特勾画了三种可能的,并且在今天也是有代表性的回答。第一种回答存在于极端"解中心化的"(dezentrierende)后结构主义取向中。列维-施特劳斯、福柯等人的研究表明,人类主体既不能被理解为完全透明的存在,也不能被理解为自身权力的存在;而与主体分离的权力如此宽泛地被对象化为匿名的力量,以至于最后原则上它必须表现为"主体的他者"。第二种回答存在于对个体自主观念的决定性保留中,同时也存在于对解中心化结果悖谬的承认中,这是对个体自主观念的"主体的承认"。第三种回答是对"主体的重构",即对主体概念的主体间性理论的完善。在这里,主体广泛的权力被视为主体个体化的构成条件,而个体自由或自决只能被理解为解除了某种控制力量的个体组织形式。

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 287.

众所周知,在西方哲学史上,随着康德实践哲学而形成的规范的个体自主概念,从一开始就包含多层含义。长期以来,关于个体自主观念,存在着一个误导的、歪曲的看法:似乎只有当主体知道合理地超越所有具体的爱好和需要时,他(她)才是自主的。在现代主体性批判语境中,霍耐特与希尔(Thomas E. Hill)一起试图从道德哲学、法权理论、社会心理学角度,把规范的个体自主概念区分为三个层面,这就是意志自由、行为自决、人格自主。

在道德哲学语境中,尤其是在康德实践哲学中,个体自主概念并不意味着具体的个体的理想特征,即不是某些道德判断者的特征,其核心是描述应该赋予道德判断以优先性地位。可以说,在康德那里,个体自主概念首先意味着存在于道德判断基础状况中的人格特征。其次,在日常生活中,当人们谈到个体自主因为某种行为方式而受到伤害时,这个表述不能被描述为道德行为者或道德判断者的理想特征,而应该确定为赋予所有有道德责任能力或法律责任能力的人的权利。在这个意义上,个体自主就意味着在某种程度上能够保证主体自决的要求。霍耐特认为,这层含义对康德以来的自主观念没有发生影响。所以,在规范意义上,个体自主观念最终能够用来表征总体上规定具体的主体自由的、非强制的生活能力。这种意义的个体自主并不能够以任何方式向人提出本质的要求,毋宁说它关涉在考虑到个体爱好和需要的情况下,主体组织自己生活的心理成熟程度。这样,用这种个体自主观念可以很清楚地表征两种(试图以某种方式质疑现代主体性批判可能性的)能力或特征:为了能够自由地、非强制地组织自己的生活,根据现代观念,个体主体不仅必须拥有某种个人需要的知识,而且必须拥有赋予其行为过程以意义的特殊知识。亦即,两种不同质的人类行为(需要的透明性与意义的内向性)必须被合法地当做现代主体性批判可能性或可及性的前提。"今天如果应该把个体自主的第三种含义继续视为规范理想的话,那就需要对之进行理论修正或变革。"[①] 为了避免陷

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 242.

入心理分析或语言哲学的唯心主义方案中去，霍耐特试图在人格自主的主体间性构想框架中，逐步改变个体主体的心理前提。他认为，允许表达人格自主观念的人类主体构想，植根于某些“主体间性主义”(Intersubjektivismus)传统中；在自我认同的主体间性结构中，与上述观点交织在一起的是这个认识：人的意识经历总是部分地抽走构成其心理本能的力量和动机。因此，把人类主体理解为社会互动过程的产物，而不否定自发的无意识存在这个构想的出发点，就是米德社会心理学或温尼柯特自我心理学。但是，这个视角要求改变所有现代意识理论的主体概念，并在心理分析基础上拓展人格自主的主体间性理论模型。

米德社会心理学，尤其是主我－客我理论表明，个体主体能够达到有意识的认同是不成问题的。如前面所说，霍耐特把米德的主我几乎等同于心理分析的无意识，而把米德的客我理解为具体的他者。他认为，米德几乎是在早期浪漫派的意义上，把主我描述为内心情感的突然涌动体验。当然，这种体验是否是从前社会的本能、自身创造性的想象力，或自身道德感受性中产生出来的，米德是不清楚的。不过，很明显，在主我或无意识的自发活动中，它不仅从作为互动伙伴的主体所拥有的意识出发，而且总是涉及在客我中意识到的具有准交往内容的行为表达。就是说，主我与客我之间的巨大张力推动了个体化的发展。因此，对米德来说，如果在理想化道路上自我总是能够得到拓展的交往共同体的承认，那么他(她)就能够根据内在的行为本能而个体化。霍耐特接着说，在温尼柯特那里，主我与无意识也没有什么两样，从主我中可以流溢出巨大的心理能量。因为在他看来，在人格模型中，无意识或语言学上有意义事件的不可控制力量被理解为主体中的两极，从这个对立的张力域中产生出导致人类个体化的压力。于是，就像在现代主体性批判中经常看到的，从意识控制中摆脱出来的权力，不能被理解为自我认同发展的深层障碍，而应该被描述为自我认同发展的构成条件。所谓人格自主，实际上是指一种非强制的、自由的自决能力与特质，它关涉个体对内部自然的关系，对自身整个生命的关系，对社会世界的关系。所以，如果以人格自主模型为基础，那就必须与经典的自主观念相对立，需要在三个层面上进行系统弱化：超验的目标应为语言表达能力

观念所代替；僵化的生物学观念应为生命内聚性观念所代替；原则取向观念应为道德语境感受性标准所补充。这样进一步的结论是：这三种能力仅在承认体验道路上就能够获得。

霍耐特承认，人格自主的主体间性理论模型包含三个要素，这就是：(1)康德的"人格自主"观念：对人们的重要决定发生影响的行为动机，被视为自己生活自主规定性的前提。所以，"在严格意义上，只有人格才能被视为自主的。"[①] (2)社群主义的"生活方式自主"观念：麦金泰尔、泰勒强调，只有在把不同生活阶段描述为强评价链条构成能力意义上，这个规范标准才能被理解；但很清楚，在较弱意义上谈论的只是没有涉及外部道德诉求的人格自主。(3)"道德自律"观念：霍耐特认为，把人格视为自主的，属于浪漫主义与个人主义的精神遗产；不过，鉴于生活方式自主的提高，立即产生了一个近似的问题：道德独立的程度是否不在个体自我关系中留下消极痕迹？因为对社会成员的持续伤害必然导致道德负罪感，并由此导致第二种强迫机制。这样，规范表达的主动需要观念，就迫使关注道德自律感受性维度的实践语境的丰富和拓展。因此，规范的生活方式自主观念需要转变，道德自律需要重新规定。现在不应该说，个体自主的三个轴之间存在准和谐或根本的丰富关系；因为不同能力并不必然相互建构，而是处于相互直接的张力或冲突中。这就接近了这个结论：在完全意义上也许只能谈论个体的人格自主，如果出现所谓三种能力的话。

综上所述，霍耐特不仅从政治哲学视角阐述了自由、民主、人权、共同体等问题，而且从道德哲学视角阐述了平等对待与道德关怀、承认道德与形式伦理等问题。这样，他就不仅进一步丰富了承认理论的多元正义构想，而且进一步完善了承认道德理论。应该说，到此为止，霍耐特就基本完成了承认理论及其多元正义构想的建构，也建成了自己的政治哲学、道德哲学基本框架。

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003, S. 247.



Mieshi Yu Fankang



第六章

当代实践哲学语境中的霍耐特承认理论


Mieshi
Yu
Fankang

在第五章，我们主要阐述了霍耐特承认理论及其多元正义构想。本章试图将霍耐特承认理论置于当代实践哲学语境中，尤其是置于法兰克福学派批判理论总体框架中，分析霍耐特承认理论及其多元正义构想对法兰克福学派批判理论第三期发展的决定性贡献以及他最终完成的批判理论的“政治伦理转向”所体现的批判理论最新发展趋势；此外，考察霍耐特承认理论及其多元正义构想与当代实践哲学，尤其是社群主义承认政治以及自由主义、社群主义正义理论的互动关系。

第一节

霍耐特承认理论与批判理论三期发展

法兰克福学派(Frankfurter Schule)是西方马克思主义影响最大的学派，也是现当代西方哲学最重要的流派之一，它在哲学、社会学、美学、文化学、心理学、政治学、伦理学等领域都有独到的见解和广泛的影响。众所周知，法兰克福学派是以批判理论闻名于世的。所谓批判理论，从广义讲，就是指思想家们反思文明历史、批判社会现实的思想学说；从狭义讲，就是指法兰克福学派以辩证哲学与政治经济学批判为基础的社会哲学理论，它以跨学科视阈对现代工业文明进行综合性分析研究、批判性反思为己任，因而对现代性的批判与重建构成了它的思想核心。在几十年的历史演变过程中，法兰克福学派批判理论经历了三期发展：

一、批判理论建构、工业文明批判与批判理论第一期发展

批判理论第一期发展从20世纪30年代初到60年代末,以霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞等人为代表,这一时期侧重于批判理论建构与工业文明批判。

1924年,法兰克福大学社会研究所正式宣告成立。但是,在第一任所长格律恩堡领导下的社会研究所只侧重于社会主义史、工人运动史研究,对于建构批判理论没有什么实质性贡献。到20世纪30年代初,霍克海默出任第二任所长后,才开始了批判理论的建构。在其"就职演说"中,霍克海默第一次公开了其设想的批判理论研究计划。1937年,霍克海默、马尔库塞分别发表了被称为批判理论纲领性文献的《传统理论与批判理论》《哲学与批判理论》。在这里,他们第一次正式提出"批判理论"概念,并确定了批判理论的基本纲领。20世纪40~60年代,法兰克福学派达到了鼎盛期,霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞等人相继抛出了被视为早期批判理论三大里程碑式的著作,即《启蒙辩证法》《单向度的人》《否定的辩证法》。在这些著作中,他们转向对工业文明的悲观主义文化批判。在《爱欲与文明》中,尽管马尔库塞曾经乐观地向往非压抑性文明的重建,然而,在阿多尔诺正式担任第三任所长期间,文化批判的悲观主义倾向仍然非常严重。这时,批判锋芒不仅没有弱化反而有强化之势,尤其是否定辩证法明显具有后现代主义倾向,甚至可以说,阿多尔诺是后现代主义的思想先驱之一[①]。从总体上看,批判理论第一期发展主要体现在三个方面:

第一,确定社会哲学研究方向,确立批判理论基本纲领。霍克海默上任伊始,尽管继承了社会研究所超党派纯学术立场、跨学科研究方法,但在以"社会哲学的现状与社会研究所的任务"为题的就职演说中,他力图改变格律恩堡的研究思路,并将新的研究方向确定为社会哲

---

① 参见王凤才:《阿多尔诺:后现代主义的思想先驱》,载山东大学学报(哲社版),2002年第5期,第50~53页。

学。他强调,社会哲学既不是为具体的社会生活意义提供哲学阐释的价值理论,也不是各种实证社会科学成果的综合,而是这些科学所要探讨的重要问题之根源,是一种与经验研究相结合的关注社会整体的历史唯物主义理论;社会哲学的任务是通过对社会现实进行哲学、社会学、心理学等跨学科的综合研究,揭示社会经济生活、个人心理与文化变化之间的关系,对作为社会成员的人而非个人的命运进行阐释,对现代资本主义社会进行总体批判,并把握整个人类的全部物质文明和精神文明。这样,他就为社会研究所确定了新的研究方向。不仅如此,霍克海默、马尔库塞等人还确立了批判理论的基本纲领。在他们看来,批判理论概念不是在唯心主义纯粹理性批判意义上使用的,而是在政治经济学辩证批判意义上使用的。这意味着,法兰克福学派批判理论不是康德意义上的批判理论,而是青年马克思意义上的批判理论。因而,他们又称自己的批判理论为"批判的社会理论""批判的马克思主义"。霍克海默强调,批判理论与传统理论的对立在于:(1)从理论基础看,它是科学方法论还是政治经济学批判?传统理论以笛卡儿《方法谈》(1637)奠立的科学方法论为基础,只是研究命题之间以及命题与事实之间的相互关系,从而把理论视为外在于社会历史的;批判理论则是以马克思政治经济学批判为基础,它关注包括以人在内的社会整体,并对之进行具体历史分析。(2)从理论性质看,它是顺从主义还是批判主义?传统理论是一种超然物外的知识论,是一种缺乏批判和超越维度的顺从主义;批判理论是一种批判社会的激进思想,是一种具有批判和超越维度的批判主义。(3)从理论目标看,它是追求知识增长还是追求社会公正合理?传统理论仅仅是在认同、顺从和肯定社会现实中追求知识增长;批判理论则在批判、反叛、否定社会现实中造就未来,即追求社会公正合理,求得人的解放和人的幸福。

第二,系统阐发否定辩证法,为早期批判理论奠定哲学基础。哈贝马斯、本哈比、霍耐特等人认为,早期批判理论的缺陷之一就是规范基础缺乏理论论证,或者说根本缺乏规范基础。那么,早期批判理论到底有没有规范基础,如果有,这个规范基础是什么,如果没有,这又意味着什么,这历来是一个有争议的问题。然而,有一点是明确的,那就是:早

期批判理论核心成员尽管观点各异,但他们有一个共同的思想,即都赞同否定辩证法。从这个角度看,可以把否定辩证法视为早期批判理论的哲学基础。在法兰克福学派史上,否定辩证法思想最初蕴涵在阿多尔诺的《哲学的现实性》以及早期有关音乐批评的文章中。在那里,他已经具有强调否定、批判,反对肯定、顺从的思想。这样,阿多尔诺就为否定辩证法的形成提供了直接思想准备。在《理性与革命》(1941)中,马尔库塞不仅提出否定的辩证法概念,而且将这个思想追溯到黑格尔和马克思,“对于马克思来说,如同对于黑格尔一样,辩证法注重于这一事实,内在的否定实际上就是‘运动和创造的原则’,辩证法就是‘否定的辩证法’”[①]。如果《理性与革命》标志着否定辩证法的真正萌芽;《启蒙辩证法》则预示着否定辩证法已具雏形。在这里,霍克海默、阿多尔诺对工业文明,甚至文明本身进行了系统反思,并以人与自然关系的异化为主线,悲观主义地分析文明发展。因此,这不仅实现了早期批判理论的悲观主义转向,而且使否定辩证法的形成发展迈出了关键一步。当然,否定辩证法的经典形态是由《否定的辩证法》最终完成的;《美学理论》使否定辩证法进一步拓展。在这里,阿多尔诺强调,否定辩证法应该摆脱同一性的还原主义传统,用非同一性原则代替同一性;或者说,改变概念形成的方向,使之从同一性转向非同一性,这就是否定辩证法的关键。因为概念本身已经包含非概念因素,即对自身否定的非同一性因素。任何概念都不能穷尽对象的所有特性,都不能与自身对象完全同一。易言之,概念与对象之间不仅不是同一的,反而是非同一的。这样,否定辩证法就要致力于“通过概念而超越概念”[②],从根本上清除对概念的崇拜。只有清除概念,才能防止把概念变成绝对的东西。就是说,否定辩证法应该从概念转向非概念,阐发由一般支配的异于一般的特殊性。不仅如此,否定辩证法还应该摆脱任何肯定的特征,最终成为否定的。总之,否定辩证法是以非同一性原则为理论基础,以反概念、反体系、反传统为基本特征,以绝对否定为核心的。阿多

① [美]马尔库塞:《理性与革命》,程志民等译,重庆出版社,1993年,第256页。
② T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 27.

尔诺以此为武器，不仅批判一切本体论哲学，力图使辩证法非本体论化，而且批判现代工业文明对人的总体控制，强调为了防止铁板一块的社会文明对个人的同化，为了拯救与社会强制结构相对抗的个性因素，否定辩证法应当竭力把人从普遍强制结构的压制下解救出来。这就需要在各个方面捍卫个人的自由权利，尊重人的个性和特殊性。但由于他对传统哲学、工业文明的颠覆和不妥协批判，否定辩证法最终成为了“瓦解的逻辑”。即使如此，否定辩证法仍然是阿多尔诺对法兰克福学派批判理论的第一个重要贡献。

第三，对工业文明进行反思与批判，使批判理论进一步系统化。在“启蒙的概念”中，霍克海默、阿多尔诺以人与自然的关系为主线，以神话与启蒙的关系为核心，通过对启蒙精神的历史透视和现实剖析，揭示了“神话已经是启蒙，启蒙退化为神话”的主题，并围绕这个主题对启蒙精神进行了反思和批判。他们断言，启蒙精神是由神话发展而来的，它始终在神话中得到自我确认，甚至可以说，神话本身就已经是启蒙；启蒙精神在现实中又退化为神话，并导致了恐惧和极权统治。如此一来，追求自由的启蒙精神就变成了奴役人的桎梏。所以说，启蒙精神的实现是进步和退步相交织、文明与野蛮相伴随的过程。这样，启蒙精神就走向了自我毁灭。在批判理论研究领域有一个流传甚广的观点，认为法兰克福学派否定科学技术、否定理性和文明本身。实际上，法兰克福学派并不否定科学技术，也不否定理性和文明本身，只是对科学技术的滥用、工具理性的膨胀、工业文明的弊端进行批判和矫正。当然，在批判与矫正过程中，确实存在强烈情绪化和矫枉过正的片面性。而且确实流露出浓郁的悲观主义气息。从总体上看，它是一种带有浓厚浪漫主义色彩的悲观主义文化批判。不过，他们对启蒙精神、工业文明的反思与批判是发人深省的，这实际上是对工具理性霸权、价值理性被贬抑的强烈抗议和愤懑呐喊。这种对启蒙理性的悲观主义批判态度，上承卢梭等人的浪漫主义、尼采等人的非理性主义、卢卡奇等人的早期西方马克思主义，下续福柯等人的后现代主义。因而，这种批判在西方马克思主义和现当代西方哲学中都占有重要地位。

对于大众文化，早期批判理论家的态度不尽相同，但他们一直关注

大众文化批判主题。就此而言,阿多尔诺与其他早期批判理论家是一样的。不同的是,他明确提出用文化工业替代大众文化概念,并对肆虐的文化工业进行了系统的、严厉的批判。他认为,一切文化工业都是相似的,无论从微观还是宏观看,文化工业都表现出齐一性,程式化或无风格就是它的风格,它使个性成为虚假的;文化工业产品作为一种特殊商品,只注重经济效益,并使人的人格异化;文化工业通过广告诱导消费者,并通过娱乐活动或不断地向消费者许诺公开欺骗消费者。"整个世界都经过了文化工业的过滤"①,文化工业支配了社会生活的一切领域。就是说,文化工业已经成为欺骗大众的意识形态,它不仅不能触动资本主义制度,相反还为现存社会秩序辩护。无疑,大众文化批判是早期批判理论家的共同做法,但只有阿多尔诺文化工业批判论才是大众文化批判的经典形态,并成为法兰克福学派批判理论的核心内容之一。不用说,这是阿多尔诺对批判理论的第二个重要贡献,并对当代文化研究产生了重要影响。就像周宪先生所说,阿多尔诺对文化工业的批判开创了西方思想界对现代大众文化和传播媒介批判的先河,并成为当代大众文化研究的理论出发点。当代许多文化研究者都继承了大众文化批判主题,并运用跨学科综合方法拓展和深化了大众文化研究,促使大众文化研究与后现代主义一起成为显学。如在鲍德里亚消费社会批判、布尔迪厄传媒批判中,文化工业批判论得到进一步发展。

像霍克海默、阿多尔诺一样,马尔库塞(Herbert Marcuse)对工业文明也进行了批判性反思。在《爱欲与文明》(1955)、《单向度的人》(1964)等著作中,他认为,文明产生于"基本压抑"(basic repression),即为了维持人类文明而不得不对性本能进行的必要压抑;工业文明产生于"额外压抑"(surplus repression),即为使人类文明永久存在下去而对性本能所进行的必要变更,就是从统治者自身利益出发,为了维护统治秩序而对本能进行的附加压抑。如此说来,工业文明就是一种压抑性文明,而发达工业文明则是压抑性文明的顶峰。他断言,随着科学技

① M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer 1988, S. 134.

术的进步，文明将不断发展；但是，文明的发展并不意味着自由的增加；相反，文明的代价与文明的发展是如影相随的。就是说，文明的发展并没有给人们带来自由和幸福，而是带来了压抑和痛苦，因为发达工业文明在提高人们物质生活水平的同时，也实现了社会政治、职业分层、思想文化、言论领域的一体化，增强了对人们的控制和压抑，使人丧失了个性自由，失去了真正的幸福，加剧了人的精神痛苦。尤为可悲的是，人们在物质享受的虚假满足中，已经感受不到痛苦反而感到幸福，即丧失了痛苦意识充满了幸福意识，心甘情愿地成为发达工业文明的奴隶。然而，发达工业文明的奴隶，尽管是地位提高了的奴隶，但仍然是奴隶。

不过，与霍克海默、阿多尔诺对工业文明的极度悲观态度不同，马尔库塞试图在改造弗洛伊德压抑性文明论基础上重建非压抑性文明。他认为，爱欲观念已经暗示了非压抑性文明的可能性，爱欲解放则使非压抑性文明成为现实。不过，为了重建非压抑性文明，必须重建新文明观念，确立新文明目标。为此目的：(1)要超越现实原则，重建现实原则与快乐原则关系，即消除理性暴政，恢复感性权利，协调感性冲动与理性冲动的关系；(2)将工作转变为消遣，消除一切异化劳动和异化现象；(3)将性欲转变为爱欲，重建爱欲与文明的关系，通过性文化革命推翻现存社会秩序，重建人与自然、人与人的和谐，实现非压抑性升华。当然，重建非压抑性文明并不是回到原始自然状态，而是求助于文明的进一步发展。可见，马尔库塞对待未来文明发展的态度是乐观的，但最终也没有逃脱悲观主义结局："社会批判理论并不拥有能在现在与未来之间架设桥梁的概念；它不作许诺，不指示成功，它仍然是否定的。它要仍然忠诚于那些不抱希望，已经并还在献身于大拒绝的人们。"①

马尔库塞非压抑性文明论，究其实质是一种爱欲解放论。尽管他极力反对人们把爱欲解放论等同于性解放论，但从实际效果看，它确实对性放纵论起到了推波助澜的作用，而且，他试图通过性文化革命反叛社会秩序，也确实具有一定空想性。当然，尽管他对发达工业文明的批

① ［美］马尔库塞：《单向度的人》，刘继译，上海译文出版社，2006年，第234页。

判有片面与过激之嫌，但他的很多观点却是相当深刻的。他确实看到了发达工业社会的某些新特点，提出了某些合理见解和值得认真研究的问题。如李小兵先生所说，作为一个反潮流的思想家，马尔库塞的思想是偏激的；他的思想中的空想成分俯拾皆是。但是，他却在本体层面上，捍卫着知识的价值、艺术的价值、精神的价值、人的价值。"马尔库塞的思想，表现出他作为当代思想家的独创个性：不是社会现实的建设者和辩护者，也不是人类原初精神家园的追忆者和眷恋者（像他的先师海德格尔那样）。毋宁说，马尔库塞是一位面向未来的预言家。"① 总之，马尔库塞非压抑性文明论，以西方发达工业文明压抑性批判为核心，以重建非压抑性文明、实现人的爱欲解放为目标，尤其是关于人的感性与理性关系、爱欲与文明关系、人与自然关系、人与人关系的重建，对于克服工业文明的弊端，实现科学精神与人文精神的融合具有重要的启发意义。

二、批判理论重建、现代性批判与批判理论第二期发展

批判理论第二期发展从20世纪60年代末到80年代中期，主要是以前期哈贝马斯为代表的规范研究，侧重批判理论重建与现代性批判和以弗里德堡为代表的经验研究，侧重批判理论个案研究与现实问题解决。

1969年8月，法兰克福学派批判理论主要建筑师之一的阿多尔诺在羞辱郁闷中突然去世；此后几年，波洛克、霍克海默等人也撒手人寰。这意味着法兰克福学派批判理论第一期发展到此为止。不过，尽管法兰克福学派在形式上已经解体，但是，社会研究所还存在，批判理论的发展并没有真正停止。哈贝马斯在几年不愉快的所长经历之后，离开了社会研究所，专心著书立说，并逐渐成为批判理论第二期发展的核心人物。施密特任第五任所长不几年就让位于弗里德堡。后者在第六任

① 参见马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，广西师范大学出版社，2001年，"译序"第20页。

所长的位子上一待就是20多年，不过由于他致力于经验研究，对批判理论没有什么理论创造，这不仅引来了不少骂名，也导致了得力助手杜比尔的“制度造反”。当然，杜比尔最后以失败而告终，并被迫离开了社会研究所。

作为法兰克福学派第二代代表人物之一，施密特(Alfred Schmidt)出版了不少著作，尤其是《马克思的自然概念》(1962)、《历史和结构》(1971)还产生了较大影响；但无论是国内还是国外，对施密特的研究却非常之少。1999年，弗里德堡为社会研究所网站撰写的《社会研究所概况》对施密特硬是不置一词。这其中可能有人际关系原因，可能与施密特理论原创性不够有关，更大的可能是被哈贝马斯的光芒所覆盖。在批判理论的发展问题上，哈贝马斯与施密特经过短暂较量，“重建派”哈贝马斯很快就战胜了“捍卫派”施密特，并成为法兰克福学派第二代当之无愧的学术领袖。事实上，早在20世纪60年代初，哈贝马斯就流露出不同于早期批判理论家的思想倾向；此后几十年，他一直致力于批判理论重建与现代性批判。前期哈贝马斯对批判理论第二期发展的贡献，主要体现在三个方面：

第一，对早期批判理论进行反思，对历史唯物主义进行重建。据悉，霍耐特、E. 诺德勒—本特、A. 魏德曼曾经对哈贝马斯进行过一次学术访谈，并以《合理性辩证法》为题发表在《目标》1981年第49卷上。他们围绕着批判理论传统、批判理论缺陷、合理性辩证法、危机理论与社会运动，以及科学与生活习惯等问题进行了讨论。

当问及“早期批判理论的不足之处在哪里”时，哈贝马斯回答说，早期批判理论的缺陷主要体现在：(1)未能认真对待并拒绝运用当代哲学社会科学理论成果去丰富批判理论，致使批判理论局限于工具理性批判中，没有对复杂的社会现实进行经验分析并因此而陷入抽象的文化哲学批判中，从而使批判理论缺乏规范基础；(2)未能扬弃黑格尔的理性概念，不能真正把握理性的含义，即从黑格尔那里继承下来的总体性概念、理性概念、真理概念，对霍克海默等人来说，成为一笔过于沉重的遗产；(3)未能认真对待资产阶级民主，同时不能客观评价后期资本主义社会福利政策所取得的成就。总之，早期批判理论是一种带有

悲观主义色彩的文化批判理论,它仍然以马克思历史哲学为根据,始终未跳出主体哲学的窠臼。然而,以意识哲学范式反思现代文明问题,已经进入了死胡同。

就像前面所说,20 世纪 30 年代,法兰克福学派批判理论自称为“批判的马克思主义”,至少主观上他们试图亲近马克思主义,以至霍耐特认为,这个时期的批判理论代表了马克思主义历史理论的延续。但从 40 年代初开始,尤其是《启蒙辩证法》以后,法兰克福学派批判理论与马克思主义的距离越来越远。在这个过程中,马尔库塞《苏联的马克思主义》(1958)、哈贝马斯《重建历史唯物主义》(1976)起到了推波助澜的作用。

在哈贝马斯看来,历史唯物主义至少存在以下问题:(1)“非反思的历史客观主义”——在马克思著作中就已经出现历史哲学不加反思就起作用的现象;在第二国际的进化论以及在辩证唯物主义中,这种历史客观主义表现得更加明显。(2)“马克思社会理论的规范基础从一开始就是不明确的”——当马克思立足于存在与意识关系批判现代自然法权和政治经济学的同时,也否定了资产阶级理论的内在规范价值。(3)“只注意生产力而忽视学习机制尤其是道德规范在社会进化中的作用”——当马克思把产生出划时代发展动力的学习过程限制在生产力领域时,人们有充分理由提出,甚至在道德领域中,在实践知识、交往行为和用共识调解行为冲突的领域中,也存在着学习过程。鉴于此,哈贝马斯断言,自 19 世纪最后 25 年以来,由于科学技术的发展,后期资本主义社会经济、政治、文化结构发生了巨大变化,从而使马克思根据自由资本主义社会所创立的历史唯物主义的重要基础消失了。这样,历史唯物主义的许多基本原理也就过时了。因而,历史唯物主义要想成为一种具有普遍生命力的社会进化论,就必须进行“重建”(zur Rekonstruktion),即“把一种理论拆开,用新的形式重新加以组合,以便更好地达到这种理论所确立的目标”[①]。

---

① [德]哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义译,社会科学文献出版社,2000 年,第 3 页。

依哈贝马斯之见，重建是对待一种在某些方面需要修正，但仍然具有内在潜力的理论的正确态度，也是对待马克思主义的正确态度。然而，经过他的重建，历史唯物主义已经变得面目全非：生产力与生产关系范畴应该用劳动与互动范畴代替；经济基础与上层建筑的区分只能是相对的；应该用社会组织原则代替生产方式作为划分社会形态的标准和社会进化的动力；阶级斗争、意识形态学说再也不能到处运用；劳动价值论、剩余价值学说已经过时。不过，这是 20 世纪 60 ~ 70 年代他对待马克思主义的态度。苏东剧变后，他像詹姆逊（Fredric Jameson）等人一样，宣称马克思主义没有过时，试图“捍卫”马克思主义。

第二，对现代性话语进行反思与批判，对现代性进行重建。与某些后现代理论家不同，哈贝马斯认为现代性是一项未完成的事业：现代性还要继续向前发展，但是必须用政治意志、政治意识进一步引导。当然，他也并非一味认同现代性，而是对之进行反思与批判。他强调，对于后现代理论要区别对待：无政府主义要告别整个现代性；新保守主义并非要抛弃现代化的无穷动力，而是要抛开现代性自我理解的文化外壳。所以，必须把社会现代化与文化现代性区分开来。

毫无疑问，现代化、现代、现代性是一组密切相关又有差异的概念[①]：“现代化”（Modernisierung）概念，直到 20 世纪 50 年代才被广泛使用。但是，在拉丁文中，“现代”（modernus）一词最早出现于公元 5 世纪，意思是把基督教的现代社会与异教的罗马社会区分开来。在欧洲语言中，19 世纪中叶就出现了“现代”（modern）概念，并将文艺复兴，尤其是启蒙运动视为现代的开端。17 世纪后期法国古今之争表明，艺术与审美经验奠定了“现代性”（Modernität）概念的基础。

从后期经院哲学到康德就已经出现了现代性的自我理解问题，但直到 18 世纪末，现代性自我确证问题才凸显出来。哲学作为理性的守护神，认为现代性是启蒙的产物。众所周知，自笛卡儿（Rene

① 俞吾金教授对“现代化”“前现代、现代、后现代”“前现代性、现代性、后现代性”“现代主义、后现代主义”进行了“现代性现象学”分析，并提出了自己的观点，从而使这些问题得到了相当程度的澄明（参见俞吾金等：《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》，上海社会科学院出版社，2002 年，导论第 26 ~ 42 页）。

Descartes)以来,哲学就关注自我意识,强调"主体性"(Subjektivität)。主体性原则作为现代性基本原则,确立了现代文化形态。不过,主体性原则是一种统治原则,它使现代世界进步与异化共存。因此,现代性的最初探讨就包含着对现代性的批判。席勒《审美教育书简》(1795)可以被视为现代性审美批判的第一部纲领性文献。在那里,他批判了异化劳动、官僚政治,以及远离日常生活问题的知性科学,强调艺术本身是通过教化使人达到真正政治自由的中介。在古典政治学说中,政治概念无疑分为两个部分:国家政治统治与社会整合。但到18世纪末,古典政治学说分化为两个分支:(1)建立在政治经济基础之上的社会理论;(2)建立在自然法权基础之上的国家理论。黑格尔告别了复辟的政治哲学,也告别了理性自然法权学说。他第一次在术语层面上提出了适用于现代社会的概念系统,把国家与市民社会区分开来。尽管在《法哲学原理》中才出现市民社会这个词,但在《自然法权的科学研究方法》中黑格尔就已经构思了这个概念。黑格尔首先提出现代性自我批判与自我确证问题,创立了启蒙辩证法原则;而有了这个原则,现代性自我确证问题就能够做到万变不离其宗。所以哈贝马斯说,黑格尔是第一个意识到现代性问题,并清楚阐释现代性概念的哲学家。他把主体性视为现代性标志,并把康德三大批判视为现代性自我理解的标准。在他那里,现代性自我确证包含自我意识、自我决定、自我实现三个层面。黑格尔开创了现代性的哲学话语,但在他之后,现代性话语出现了三个视角,这就是黑格尔左派、黑格尔右派和尼采。

黑格尔左派包括青年黑格尔派和马克思实践哲学。尽管青年黑格尔派与黑格尔哲学保持着一定距离,并导致了一种意识结构的形成;但他们(赫斯、鲍威尔等人)坚持了黑格尔哲学的基本特征,从黑格尔那里接过现代性自我确证问题,集中关注主体理性批判、知识分子的特殊地位论争、革命与历史连续性平衡等问题。马克思实践哲学与黑格尔哲学的相似性非常显著:交往共同体、主体哲学、启蒙辩证法;但马克思将生产力解放还原为现代性原则,或者说,在马克思看来,构成现代性原则的是劳动而非自我意识。不过,马克思实践哲学仍然是主体哲学的一个变种。西方马克思主义发展历史,已经使实践哲学及其理性概

念的基本困境非常明了：对马克思来说，科学技术意味着解放潜能；而在卢卡奇、布洛赫（Ernst Bloch）、马尔库塞那里，科学技术则变成非常有效的社会压制手段。因此，实践哲学面临着与意识哲学同样的问题：如何抵抗膨胀为社会总体性的作为目的合理性的工具理性？《启蒙辩证法》只是想澄清这一困境，并不打算走出这一困境。

黑格尔右派是德国自由主义的卫士，从罗森克朗茨一直到主张极权国家的宪法学家卡尔·施密特（Carl Schmitt），都深受黑格尔右派的影响。法西斯主义结束之后，新保守主义，如弗莱尔、里特复兴了黑格尔右派观念，当然也对其做了某些修正。哈贝马斯断定，无论是黑格尔，还是其嫡传左派或右派，都未曾想对现代性的成就提出质疑。只有尼采试图打破——黑格尔左派与黑格尔右派在其中争论不休的——西方理性主义框架，“随着尼采进入现代性话语，整个讨论局面发生了翻天覆地的变化”[①]。

尼采放弃了对主体理性的再修正，并放弃了启蒙辩证法，因为他怀疑现代性自身是否还有能力创造出独立的准则，认为人们对现代性已经无可奈何。这样，《悲剧的诞生》（1872）这部思古的现代性“迟暮之作”就变成了后现代的“开山之作”。哈贝马斯这样说，在 18 世纪末，黑格尔首次提出“只有在美中真与善才能协调一致”的理性纲领，这样就可能出现一种新的神话，认为诗是人类的导师。荷尔德林、诺瓦利斯、谢林乃至整个早期浪漫派都把酒神与基督相提并论，因此他们是要更新理性，而非告别理性。成熟后的尼采认识到，瓦格纳才是现代性的集大成者。尼采这个“艺术家型的哲学家”（海德格尔语），依靠超越理性视阈的彻底的理性批判，建立起权力理论的现代性概念。从他开始，现代性批判第一次不再坚持解放内涵。在他之后，现代性批判在两个方向上被发扬光大：一是海德格尔、德里达；二是巴塔耶、福柯。依照哈贝马斯的看法，如果说尼采打开了后现代的大门；那么海德格尔与巴塔耶则在尼采基础上开辟了两条通往后现代的路线。关于现代性的哲学

① ［德］哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2004 年，第 98 页。

话语,巴塔耶路径与海德格尔路径具有相似性。

在“尼采讲座”(1939～1946)中,海德格尔对尼采进行了解读和批判。在这里,他又一次让现代性的哲学话语占据支配地位;不过,唯心主义视角对其现代性批判产生了深远影响。哈贝马斯指出,在现代主体原则批判中,海德格尔继承了黑格尔以来就一直构成现代性话语的主题动机,他的独创性在于将现代主体支配落实到形而上学历史当中,并贯穿于现代时间意识中。如果说尼采曾经希望通过瓦格纳歌剧回到古希腊悲剧中“未来的过去”的话,那么海德格尔也希望从尼采权力意志形而上学回到前苏格拉底。然而,他在拒绝主体哲学本体论过程中,仍然拘泥于主体哲学提问方式。因此,除抽象否定外,他也没有其他途径打破意识哲学的牢笼。在《关于人道主义的通信》(1947)中,海德格尔将自己的研究方法与胡塞尔联系在一起,终其一生他都坚持这种程序直觉主义。但是,他并没有摆脱传统理论立场,最终还在否定意义上坚持了意识哲学的基础主义。就是说,海德格尔对存在的询问并没有使基础主义成为问题,相反,在《存在与时间》(1927)中流露出空洞抉择的决定论。

为了询问形而上学自发轫以来一直被遮蔽的存在意义问题,海德格尔对“此在”(Dasein)进行了生存论分析。在《存在与时间》“导论”中,他从概念策略上做出了三个重大抉择,从而为基础本体论铺平了道路:(1)赋予本体论以先验地位;(2)赋予现象学方法以本体论解释学意义;(3)将对“此在”的先验分析、解释学分析与存在主义哲学主题联系起来。在他关于此在概念的分析中,真理概念是一条主线,世界概念是基础本体论的核心概念。当然,他的分析并没有偏离皮尔士、米德、杜威的实用主义路径。他的原创之处在于用世界概念批判意识哲学,不过也陷入了困境,因为他并没有从交往理论角度回答“此在为谁”的问题。所以说,《存在与时间》中的主体间性与胡塞尔《笛卡儿的沉思》中的主体间性并没有什么两样。哈贝马斯指出,海德格尔已经意识到他走出意识哲学的努力失败了,但并没有意识到:这是他追寻存在问题的必然结果。1933年,海德格尔为基础本体论注入了新的内容:此在,作为向死而生的个体,从“永远属我”的此在转变为“永远属我们”的民

族的集体此在。可见,存在主义的范畴未变,改变的只是它的意义。实际上,海德格尔“思”(Denken)的转向体现在:放弃了形而上学提出的自我确证、终极论证要求;拒绝了存在本体论的自由概念;否定了还原到第一原则的基础主义思想。在这里,哈贝马斯试图将从基础本体论到“思”的转变,当做走出主体哲学死胡同与解决问题的出路加以重建。不过他认为,海德格尔会断然拒绝这种做法。直到1935年,海德格尔还坚信,民族社会主义可以把技术力量用来为筹划新德意志的此在服务。只是后来在探讨尼采权力理论的过程中,他才把技术当做“座架”(Gestell)概念加以阐明。后期海德格尔用“事件”(Ereignis)取代主体性。这样,他就超越了尼采的形而上学分析,而且事实上也脱离了现代性话语。

尽管德里达受到犹太教对传统理解的启发,继承了列维纳斯的观点;但他既不想从事神学研究,更不会从事否定神学的研究,而是遵循海德格尔的思路,试图与胡塞尔的在场形而上学划清界限。因此,尽管可以把德里达解构主义与阿多尔诺否定辩证法视为对同一问题的不同回答,但是,阿多尔诺否定辩证法与海德格尔形而上学批判一样都不能使他满意。他试图颠覆逻辑学优于修辞学的传统,反而让修辞学成为逻辑学的基础;并消解哲学与文学、文学与文学批评的文类差异,这些做法受到了罗蒂的追捧。在出版《文字学》(1967)的同时,德里达著文《声音与现象》反对胡塞尔的意义理论,并揭露现象学的形而上学特征。他的核心观点是:胡塞尔放任自己被西方形而上学的基本观念所蒙蔽——理想的自我认同的意义只能由活生生的在场加以保证。“文字学”被德里达称为形而上学批判的科学导言,因为它深入到模仿声音的文字的根源。他认为,书写与形而上学思想不仅和平共处,而且有着相同的起源。于是,他就试图用书写科学的文字学取代作为语言科学的语法学,并以此为手段研究形而上学的自我克服问题。如此说来,德里达借用了结构主义语音学概念,并进一步把结构主义观点推向了极端。依哈贝马斯之见,尽管德里达摆脱了后期海德格尔的隐喻学,并超越了海德格尔所试图颠覆的基础主义,他的语音中心论批判也可以被看做超越始源哲学过程中的关键一环,但是,德里达并未摆脱海德格

尔的束缚，因而也未能走出主体哲学的窠臼。

巴塔耶(Georges Bataille)与海德格尔一样都致力于打破现代性的牢笼，试图打开西方理性的封闭空间；但是他们有着不同的人生取向和政治选择：一个是法国色情作家和学者；另一个是德国哲学家与存在主义者。他们之间的区别主要在于两种体验：超现实主义美学体验和左翼激进主义政治体验。哈贝马斯认为，他们之所以有如此巨大的差异，原因是巴塔耶在攻击理性时并没有触及认知合理性基础，即科学技术客观化的本体论前提，而是关注伦理合理性的基础。"虽然巴塔耶给现代性的哲学话语所指出的方向与海德格尔的方向比较相似，但是他选择了另外一种完全不同的途径来告别现代性。"① 这就是，巴塔耶继承了萨德的黑色写作风格，并试图继承尼采作为意识形态批评家留下的遗产。他与尼采之间的亲和性，主要表现为审美自由概念以及超人的自我捍卫；这对海德格尔来说是不可思议的。

20 世纪 20 年代末，在《文献》杂志上巴塔耶第一次提出异质概念，它意味着一切拒绝与资产阶级生活方式以及日常生活同化的东西，在方法论上也意味着反对科学。所以，巴塔耶异质理论，像海德格尔基础本体论、霍克海默批判理论一样，作为一种对时代保持高度敏感的理论，受到过法西斯主义深刻影响。但这时，巴塔耶试图建立一种社会冲突总体守恒的经济学理论：现代性为什么一定要排斥各种危及生活的事物？直到西方马克思主义现代性方案都还坚持的启蒙辩证法为什么会落空？20 世纪 30 年代初，巴塔耶作为共产主义者，他的活动范围是马克思主义实践哲学，认为社会生产劳动是一种人类特有的再生产模式。然而不久，他就消除了实践哲学基础。在以消费概念为主线的理论著作《遭到排挤的部分》(1948)、《自主权》(1956)中，他与实践哲学之间的距离越来越大。哈贝马斯断言，尽管巴塔耶与青年卢卡奇、早期批判理论有相似之处，但无论与早期批判理论还是与青年卢卡奇比较，都不足以揭示他的理论实质。因为他所思考的根本不是物化理论，而

① ［德］哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2004 年，第 248 页。

是一种关于排挤的历史哲学，一种关于不断剥夺神圣的治外法权的历史哲学。他想描述的是自主权在世界历史上的命运——那种彻底自由的历史命运。20 世纪 50 年代，巴塔耶描述了一幅与事实有些出入的斯大林主义肖像。他认为，在统治的一切历史形式中，自主权总是与权力联系在一起。但是，只有在苏维埃统治下，才出现了一种纯粹"客观的"权力，它消除了一切自主权，也摒弃了仅有的宗教特性；在功能上，它依靠生产力发展目标而获得界定。于是，巴塔耶就从对资产阶级文明批判潜能的蔑视，转向对军事共产主义的称颂。当然，他最终提供给人们的是一种表现为用人类学扬弃经济学的消极的形而上学世界观。

诚然，作为"纯粹历史学家"（P. 韦纳语）、哲学家的福柯与作为人种学家、社会学家的巴塔耶根本不属于一个传统中成长起来的人。但是，巴塔耶反对启蒙的性话语非自然化，并试图恢复性放纵、宗教放纵的色情意义，这深深吸引了福柯。像德里达一样，福柯对从科耶夫到萨特的现象学—人类学思想进行了批判，并试图将列维—施特劳斯、巴塔耶、巴歇拉尔三种不同的思想传统糅合在一起。这样说来，尼采的理性批判主题就是经过巴塔耶而非海德格尔传给了福柯。在《癫狂与文明》中，他试图用深层解释学方法探索癫狂与理性分道扬镳的历史，以便揭示出表述没有言说出来的一切。这表明，福柯将要对理性进行批判。然而，《临床医学的诞生》开始呼唤秩序。在《词与物》中，福柯认为现代性的特征就在于，主体具有一种自相矛盾的、人类中心的知识型。从 20 世纪 60 年代末开始，他力图将历史学与人文科学对立起来。"海德格尔和德里达想沿着解构形而上学的思路把尼采的理性批判纲领推向前进，福柯则想通过解构历史学实现这一目的。海德格尔和德里达用一种超越哲学回忆的思想来超越哲学，福柯则用一种以反科学形式出现的历史学来超越人文科学。"[①]

不过，福柯一直没有澄清话语与实践之间的关系。直到 20 世纪 70 年代初才有了答案：一切话语都隐藏着一种权力特征，人文科学与

① ［德］哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2004 年，第 300 页。

权力技术之间似乎有一种天衣无缝的关系。这时,他力图把知识考古学与权力谱系学区分开来,在方法论上告别解释学,并试图抛弃现代性的在场时间意识,从而把普遍历史推向了终结。哈贝马斯质疑:福柯用一种人文科学(从知识考古学到权力谱系学)的历史写作方式是否成功地完成了对理性的彻底批判,而又没有陷入到这种自我关涉研究的困境中?到《规训与惩罚》中,福柯以监狱的诞生为主线,分析了古典时期与现代时期的统治技术,并认为现代人类中心主义的思想源头就在于现代统治技术,它带着解放的乌托邦而卷入了奴役的实践。这样,解放与奴役就是一种双向运动。但在哈贝马斯看来,福柯遇到了三个难题:(1)没有认识到人文科学考古学与海德格尔形而上学批判之间的亲和性;(2)福柯与结构主义之间的亲和性是成问题的;(3)仅仅用知识考古学手段研究人文科学的发生,最终使之陷入了尴尬。总之,福柯人文科学谱系学具有两面性,容易使人引起误解;而且,他从权力理论出发抹杀了社会现代性的复杂性,致使他无法发现社会化过程中令人不安的矛盾。实际上,福柯无法用从主体哲学自身获得的权力概念,消除他所批判的主体哲学的种种困境。

综上所述,从黑格尔到马克思,从尼采到海德格尔、德里达,或者巴塔耶、福柯,他们对现代性的批判都是仅仅局限于主体哲学批判,最终也没有摆脱主体哲学的窠臼;况且,主体性原则以及自我意识结构只是理性的一个侧面,而非全部理性。因此,他们对现代性的批判始终没有走出主体理性模式。为了走出这个模式、克服这些缺陷,哈贝马斯试图借助于交往合理性的重建。

第三,创立交往行为理论,为批判理论奠定了规范基础。早期批判理论家研究了西方革命的缺席、斯大林主义的发展,以及法西斯主义兴起所造成的政治沮丧。尽管他们试图修正马克思的错误预测,但他们并没有打算彻底告别马克思。当然,流亡经历肯定影响了他们的历史唯物主义立场。在20世纪30年代,他们还从历史哲学角度对理性抱有部分信任;不过,如杜比尔所说,到40年代这种信任就消失殆尽:他们反对将理性作为意识形态批判的有效基础,认为意识形态批判应该让位于总体批判。哈贝马斯认为,尽管霍克海默、阿多尔诺对尼采的态

度是矛盾的,但《启蒙辩证法》更多地应归功于尼采:尼采的知识批判与道德批判预设了工具理性批判。在阿多尔诺《美学理论》之前,尼采第一个使审美现代性概念化,并将总体化的意识形态批判转向谱系学批判。毫无疑问,在启蒙传统中,启蒙理性总是被理解为神话的对立面。然而,霍克海默、阿多尔诺则认为启蒙与神话有同谋关系。因此,人们不应对启蒙的拯救力量抱有任何希望。这样,他们就从早先对实证主义科学观的批判,转变为对被工具理性所同化的整个科学的不满;并从元伦理道德阐释的批判,转向对道德怀疑主义的赞同。在他们那里,文化工业、大众传媒是最引人注目的社会支配工具,科学技术是渗透到整个社会中的工具理性的主要来源。可见,他们只是局限于工具理性批判,而没有妥善处理被工具化了的文化现代性的合理内涵,只是"泛泛而论没有充分注意到文化现代性的本质特征……根本没有告诉我们如何才能摆脱目的理性的神话暴力"①。就是说,他们批判了工具理性,但是没有说明批判的理由何在,因而没有能够为批判理论奠定坚实的规范基础。

为了给批判理论奠定规范基础,从20世纪60年代起,哈贝马斯就一直在酝酿交往行为理论,但直到20世纪80年代初,他才最终完成交往行为理论的建构,从而实现了批判理论的"语言哲学转向"(die linguistisch – philosophische Wende)。哈贝马斯认为,从韦伯、卢卡奇一直到早期批判理论,现代性概念的立足点就是总体管理的社会与被伤害的个体主体之间的对立。不过,霍克海默、阿多尔诺把韦伯"铁的牢笼"主题重新译成黑格尔主义马克思主义的历史哲学语言,并把现代性批判化约为工具理性批判,由此而失去了批判的规范基础。这样,对于重建现代性,早期批判理论也无能为力。为了彻底批判后期资本主义,深刻反思和重建现代文明,真正实现社会合理化,就必须转变理论范式:从侧重于主体与客体关系、崇尚主体性的意识哲学转向侧重于语言与世界关系、崇尚主体间性的语言哲学;从传统批判理论转向交往行

① [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社,2004年,第131页。

为理论。哈贝马斯断定,交往行为理论可以摆脱意识哲学前提,对黑格尔伦理生活关系概念进行重构,并可以从中归纳出一种新古典主义现代性概念,以便作为社会批判理论的基础。在这里,哈贝马斯给予皮尔士、米德共识真理论与卢曼系统功能论以高度评价,认为共识真理论是交往行为理论的理论来源之一;系统功能论作为现代最有影响的社会学理论之一,无论就概念化力量和理论想象力而言,还是就操作力而言,都是无可比拟的。因为一方面,卢曼继承改造了主体哲学遗产,用系统与环境关系代替主体与客体关系,这就导致对西方传统概念框架的进一步修正,并带来了有意义的结果;另一方面,他又把尼采的理性批判推向了极端,通过与总体生活世界建立联系而消除了一切理性要求。

如前所述,交往行为理论作为哈贝马斯现代性理论的核心,主要是探讨交往合理性问题。因而,在一定意义上说,交往行为理论就是交往合理性理论。行为合理性问题,实质上就是社会合理化问题。为了解决社会合理化这个难题,就需要制定一个交往行为理论。如果说,交往行为理论的出发点是为批判理论奠定规范基础的话,那么,交往行为理论的中心问题就是对现代工业文明进行反思、对后期资本主义社会进行批判。在这里,哈贝马斯不仅阐发了后期资本主义文明的危机类型,而且揭示了现代文明的危机根源。他认为,后期资本主义存在四种危机:(1)经济危机,这是以利润率下降为特征的经济系统的持续性危机;(2)合理性危机,这是由合理性欠缺导致的政治系统的产出危机,它是一种转嫁的系统危机;(3)合法化危机,这是由合法性欠缺导致的政治系统的投入危机,它是一种直接认同危机;(4)动机危机,这是由合作动机欠缺而导致的文化系统的产出危机[①]。依笔者之见,后期资

① 20世纪90年代初,陈学明教授对"晚期资本主义"的四重危机及其相互关系进行了系统梳理,尤其是对哈贝马斯"晚期资本主义"危机论得失进行了中肯分析。笔者在此不再赘述(参见陈学明:《哈贝马斯的"晚期资本主义"论述评》,重庆出版社,1993年,第158~208页。)

本主义文明危机类型可用下表(表6-1)加以概括[①]。

表6-1　　后期资本主义文明危机类型表

危机类型	危机实质	危机表现
经济危机	经济系统的持续性危机	利润率下降
合理性危机	政治系统的产出危机:转嫁的系统危机	合理性欠缺
合法化危机	政治系统的投入危机:直接认同危机	合法性欠缺
动机危机	文化系统的产出危机	合作动机欠缺

哈贝马斯强调,应该把生活世界合理化与系统合理化区分开来。因为它们作为社会合理化,即社会现代化的两个层面:前者是指交往行为合理化,后者是指工具理性行为合理化。他指出,后期资本主义出现了两个巨大变化,一是国家强化了对经济生活的干预,二是科学技术成为第一生产力并成为意识形态。这两个变化使交往合理性和工具理性之间的关系紊乱,从而导致了生活世界殖民化。这就是现代文明危机的根本原因之所在。

哈贝马斯像早期批判理论家一样,对现代工业文明进行了全方位批判。不过,在摆脱文明危机的途径、走向未来文明的出路等问题上,他与早期批判理论家是不同的:霍克海默、阿多尔诺对工业文明进行了激进批判,但他们并没有找到摆脱文明危机的途径,没有指出通向未来文明的道路。马尔库塞更加激进地批判发达工业文明的单向度性,并致力于非压抑性文明重建,但他设想的摆脱文明危机的途径与通向未来文明的道路,具有一定空想性。哈贝马斯试图在对现代工业文明的校正中重建后期资本主义。他认为,既然后期资本主义文明危机根源于生活世界殖民化,那么摆脱后期资本主义文明危机、拯救现代文明的途径,当然在于对生活世界殖民化的克服。为此目的,必须重新协调系统与生活世界的关系,平衡工具理性与交往合理性的关系,只有这样才

① 王凤才:《批判与重建——法兰克福学派文明论》,社会科学文献出版社,2004年,第189页。

能实现社会合理化,而关键在于交往合理性重建。于是,重建交往合理性、实现社会合理化,就成为交往行为理论的最终目标。所谓社会合理化,就是通过普通语用学改变社会舆论结构,创造理想的语言环境,使所有对某一情境不满的人,自由地进入到讨论这个问题的话语结构中,从而经过商谈达成共识;并在普遍共识基础上,通过规范调节实现个人与社会的协调一致。哈贝马斯强调理解在交往行为中的核心地位,主张用理解、宽容、和解的态度处理不同信仰、价值观、生活方式、人际关系、文化传统和国际关系,认为符合交往合理性的话语民主与平等是社会交往、文化交流的行为准则,是建立理想、公正、稳定社会秩序的前提条件,是社会文明合理性的基础,是社会合理化的根本标志,是未来文明发展的方向。

当然,在批判理论第二期发展中,除以前期哈贝马斯为代表的规范研究外,还有以弗里德堡为代表的经验研究。在法兰克福学派史上,弗里德堡是一个不应该被忽视的人物。但迄今为止,国内外学界对他几乎没有什么研究,甚至很少有人提起他。这与他倾向于经验研究而忽视规范研究,致力于现实问题解决而缺乏理论创造有很大关系。作为社会学家而非社会理论家,弗里德堡注重个案研究和现实问题是必然的;但在德国这样一个重视思辨和理论创造的国度里,他不被重视也是必然的。尤其是他长期处于社会研究所所长的位置上,不创造一个理论是很难服众的,遭受非议也是理所当然的。就学术取向而言,笔者不喜欢弗里德堡的经验研究路径,而是欣赏哈贝马斯、霍耐特的学术路向。不过,客观地说,弗里德堡的经验研究也是有价值的。弗里德堡一生与社会现实问题的经验研究结下了不解之缘。弗里德堡 1924 年出生于德国下萨克森州威廉港,1947 ~ 1951 年在基尔、弗莱堡学习数学、心理学、哲学、社会学。从早年学术背景看,他与法兰克福学派其他成员并没有什么不同。但此后,他的"经验情结"就暴露无遗:一是从个人经历看,1952 年,他以"作为社会科学调查工具的民意测验"为题,获得弗莱堡大学哲学博士学位。1951 ~ 1962 年先后任博登湖畔 Allensbach 民意调查所、法兰克福大学社会研究所助手。1960 年获得法兰克福大学社会学教授资格,并跟随阿多尔诺从事工业企业社会学

研究。1962～1966年任柏林自由大学社会学教授、社会学研究所副所长。自1966年起任法兰克福大学社会学教授，社会研究所副所长。1970～1975年出任黑森州文化部长。1975～2001年任社会研究所第六任所长。2001年3月28日退休。自2002年起任社会研究所董事会荣誉成员。二是从学术著作看，他的著作主要有：《工业社会学》（1963）、《德国教育改革：历史与社会矛盾》（1992）、《启蒙与适应之间的教育》（1994）、《教育事业中的社会不平等》（2002）。由此可见，弗里德堡的学术兴趣与学术贡献主要在工业社会学、教育社会学领域。

三、批判理论的"政治伦理转向"与批判理论第三期发展

批判理论第三期发展从20世纪80年代中期至今，以后期哈贝马斯、霍耐特为代表，他们以话语理论、承认理论为核心重构批判理论，由此实现了法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"。

也许会有疑问：在早期批判理论中就有政治伦理向度，为什么说20世纪80年代中期以后，后期哈贝马斯、霍耐特实现了法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"？为了澄清这个问题，在这里，首先阐明法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"意味着什么，并简要说明这个转向是如何完成的。

一般地说，所谓"转向"可以从两个角度来理解：一是指研究思路、基本观点的转变；二是指研究领域、研究侧重点的转变。这里的"政治伦理转向"，主要是从研究领域、研究侧重点来说的。所谓"政治伦理转向"，就意味着在这之前，政治伦理向度在批判理论研究领域中不处于核心地位，至多只处于边缘地位；在这之后，政治伦理向度在批判理论研究领域中取得了核心地位。从这个角度看，在早期批判理论中确实存在政治伦理向度，但毋庸讳言，这个向度只处于边缘地位而非核心地位。这有两层意思：一是政治伦理向度为社会研究所外围人员所拥有；二是政治伦理向度在社会研究所核心成员那里只处于边缘地位。

在早期批判理论家中，尽管社会研究所外围人员，如诺伊曼、基希海默作为法学家和政治理论家，研究了与后自由资本主义经济结构相

联系的法治国家形式变化，以及宪法秩序形成等问题；W. 本雅明作为文化理论家力图使美学政治化；侧重于社会心理分析的弗洛姆阐发了一种人道主义伦理学。但是，由于他们与社会研究所的松散联系而共同具有的边缘地位，使得他们的思想没有对批判理论发生重要影响；相反，他们力图克服历史哲学功能主义的思想动机，他们思想中蕴涵的交往行为理论见解，始终处于社会研究所核心成员历史哲学模型的阴影下。社会研究所核心成员，除后期马尔库塞外，政治伦理问题一直不是他们思考的中心。霍克海默试图在跨学科研究方案的基础上创立一种与传统理论不同的批判理论，并借此展开对工业文明的社会哲学批判。尽管阿多尔诺出版过《权威人格》(1950)、《最低限度的道德》(1951)，但这些著作在他的思想发展中一直不占有重要地位，对批判理论发展没有产生什么影响；相反，阿多尔诺终其一生都力图超然于政治之上，并以否定辩证法为武器对文化工业、工业文明进行哲学、美学批判。波洛克作为国民经济学家，主要研究计划经济体制问题，况且他的精力更多地是用于社会研究所行政管理工作。洛文塔尔主要从事通俗文化的社会学研究。即使马尔库塞在《单向度的人》等著作中，对发达工业社会意识形态进行分析批判，但也很少从伦理角度考虑问题。所以说，政治伦理向度在早期批判理论中始终不处于核心地位，他们的核心问题是批判理论的创立与系统化，以及对工业文明进行社会哲学批判。

科莱蒂说过，"马克思主义缺乏一个真正的政治理论"，有人认为这个断言不仅适用于经典马克思主义，同样适用于属于广义西方马克思主义传统的法兰克福学派。不过与第一代批判理论家不同，哈贝马斯重视民主、法治问题。在20世纪70年代的著作中，他就把道德与法律建制方面的集体学习过程视为社会进化的最重要方面；《交往行为理论》为捍卫民主、批判统治和等级制提供了哲学立场，以至于可以把它称为一篇关于民主的文章。在《追补的革命》(1990)一文中，哈贝马斯指出，马克思主义缺乏一个令人满意的法学传统，这是左派应该记取的最重要的教训之一。《事实与价值》在话语伦理学基础上建立了关于法与民主的程序主义政治观，试图综合程序自由主义与共和主义之

间的分歧[1]。该论者是想说明，早期法兰克福学派与经典马克思主义一样缺乏真正的政治理论；哈贝马斯具备了调和程序自由主义与共和主义的后自由主义政治理论。笼统地讲，这个看法具有某种程度的可信性。但是，尚有两个问题需要澄清：(1)哈贝马斯与法兰克福学派是什么关系，即哈贝马斯是否属于法兰克福学派？这一点，该论者的表述是模糊的；(2)是否应该将哈贝马斯区分为前期与后期？这一点，该论者是不加区分的。

应该说，法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”始于哈贝马斯。20世纪60年代初，他就系统研究了“资产阶级公共领域”(die bürgerliche Oeffentlichkeit)的产生、结构、功能、转型等问题，并将公共领域范畴置于古典政治哲学曾经关注的比较开阔的视野中进行跨学科探讨[2]。不仅如此，他还分析了古典政治哲学与现代社会哲学关系、自然法权与政治革命关系，以及黑格尔政治哲学思想。到20世纪70年代，他又研究了道德发展与自我认同关系，尤其是考察了后期资本主义合法化危机问题。但是，所有这些研究，在前期哈贝马斯学术视阈中都处于边缘地位；它们对法兰克福学派批判理论的发展，没有产生像交往行为理论那样的影响。实际上，从20世纪60年代一直到80年代初期，创立交往行为理论为批判理论奠定规范基础，才是哈贝马斯思考的中心问题。易言之，政治伦理向度在前期哈贝马斯思想中不处于核心地位。最明显的例证就是，《公共领域的结构转型》一直没有受到应有的重视，直到1989年才有英译本问世；1999年出版了中译本。不过，后期哈贝马斯的侧重点转向了政治伦理问题。《道德意识与交往行为》《话语伦理学解说》等文本阐发了话语伦理学；《事实与价值》、《包容他者》等文本阐发了商谈政治理论，这在一定程度上开启了法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”。

无疑，交往行为理论，即交往合理性理论是话语伦理学的基础，话

---

① 应奇：《从自由主义到后自由主义》，三联书店，2003年，第8~10页。

② J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 51.

语伦理学是交往行为理论在伦理学领域里的拓展。在《交往行为理论》中,尽管哈贝马斯对社会行为的划分不是从伦理学角度提出的,但却具有伦理意义。“就交往行为而言,在一定的意义上,哈贝马斯就把它看做是一种伦理行为,哈贝马斯的交往合理性就是以一定的交往主体的道德资质为前提的。因此,在伦理学意义上,哈贝马斯的行为类型实际上为我们提示了一种新的伦理行为研究类型”①。这样,理解交往行为,就成为理解话语伦理学的前提。所谓交往行为,就是指至少两个具有语言能力和行为能力的主体通过语言或其他媒介所达到的相互理解和协调一致行为,实质上是主体之间以语言或其他符号为媒介通过没有任何强制的诚实对话而达到共识、和谐的行为。交往行为主体从自己所理解的生活世界视野出发,对于关于事态总体的客观世界、共同规范的社会世界或个人经历的主观世界中的事物,表示意见一致,或者相互争论。交往行为的有效性要求是:所做的论断是真实的或存在的预先判断具有真实性;合法调节行为以及这种行为的规范关系具有正当性;主体经历表达具有真诚性。简言之,交往行为要求真实性、正当性、真诚性。哈贝马斯强调,交往行为的三个有效性要求是交往合理性得以重建的前提条件。在他看来,交往合理性本质上不同于工具理性:工具理性是被功利主义原则浸染了的理性,它把能否给人们带来利益视为唯一标准。为了获取利益,人们可以完全无视伦理道德诉求。交往合理性则以语言行为为基础,以交往过程中的相互理解和相互协调为基本机制,以达到交往主体之间的共识为目标。因而,交往合理性不仅注重交往行为的可能性与目的性,而且把道德诉求视为人人必须遵守的规范。这样,交往合理性就不仅是交往行为理论的核心概念之一,而且也是话语伦理学的核心概念之一。

如果说交往合理性理论是话语伦理学的基础,那么普遍化原则与话语伦理原则,就是话语伦理学的基本原则与核心。在《后期资本主义合法性问题》(1973)中,哈贝马斯在论证“道德问题也具有真实性”

---

① 龚群:《道德乌托邦的重构——哈贝马斯交往伦理学思想研究》,商务印书馆,2003年,第129页。

时，就触及到话语伦理学第一个基本原则，即普遍化原则。他指出，道德规范有效性要求的基础，不是缔约双方的非理性意志，而是由理性所产生的规范认同，这些规范在任何时候都可以接受质疑。因此，规范认知因素并不限于规范行为期待内涵。因为规范有效性要求本身具有假定意义上的认知性。这种假定就是：规范有效性要求可以用参与者通过商谈达成的共识来加以论证。通过论证，就产生了一种关于接受某个规范建议，并体现一种理性意志的共识。由于所有参与者在原则上都有机会参与实际商谈，所以这种话语的合理性就在于：被提高到规范地位的行为期待在没有相互欺骗的情况下使共同利益具有正当性。到《道德意识与交往行为》(1983)、《话语伦理学解说》(1991)等文本中，他又进一步阐发了普遍化原则："每个有效性规范必须满足这个条件，即该规范的普遍遵守对于每个具体的人的利益满足所可能产生的预期结果与附带效果，能够为所有参与者非强制地接受。"①

无疑，非认知主义是道德怀疑主义的基础。所以，要想反对道德怀疑主义，首先必须批判非认知主义。非认知主义的立足点是：(1)由于论证各方原则上不能达成共识，所以有关道德问题的论证一般不能用正常方式加以解决；(2)规范性命题不能要求被承认具有真实性，这些命题的真实性不可能加以说明。哈贝马斯断定，非认知主义这两个论点实际上是可以反驳的，因为人们在道德论证中可以找到一条使各方达成共识的原则，即普遍化原则；而且可以对道德真实性命题，确切地说，规范正当性命题进行扩展性理解，即规范正当性命题的有效性要求是一种"弱化的类似真实的有效性要求"②。这意味着，话语伦理学否定道德怀疑主义；当然，它也反对道德独断主义，并且力图使价值真理与事实真理、应然与实然统一起来，主张一种奠基于认知主义之上的道德普遍主义。那么，道德普遍主义是如何可能的？哈贝马斯认为，从普遍化原则可以直接得出结论：每个论证的参与者原则上都能够在行为

① J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 131.

② J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 66.

规范的可接受性上达成共识。因为把普遍化原则作为论证原则引入伦理学中，如果论证各方的共同利益能够得到协调的话，那么在实际商谈中，这一论证规则总是有可能达成一致。只有通过论证这一搭桥原则，才能走向话语伦理。作为话语伦理学第二个基本原则，话语伦理原则是指对作为实践话语者的所有参与者来说，每个有效性规范都会或将会得到他们的赞同。总之，普遍化原则与话语伦理原则，构成话语伦理学的核心；话语伦理学，就是通过这两个基本原则的论证而臻于完备的。龚群教授强调，尽管普遍化原则与话语伦理原则看起来简单明了，但它们在话语伦理学中的地位却非同一般。只有在这里，哈贝马斯才给予话语伦理学一个简洁、清晰而又具有核心意义的交代。因此，这两条原则在哈贝马斯伦理学中的地位可与罗尔斯正义理论的两条正义原则相媲美。

众所周知，在当代西方伦理学中，怀疑主义、相对主义、多元主义、非理性主义势头强劲，甚至可以说，道德怀疑主义或道德相对主义独步天下。摩尔、艾耶尔等人的直觉主义，史蒂文逊等人的情感主义，黑尔等人的规定主义，或本身就是道德怀疑主义，或最终滑向了道德怀疑主义。哈贝马斯话语伦理学强调交往合理性、话语伦理普遍性、道德规范有效性，这是自《正义论》以来，在当代伦理学向规范伦理学回归过程中，道德普遍主义的又一次强力张扬。因此可以说，哈贝马斯话语伦理学开辟了当代伦理学研究的新视野，甚至可以说，它实现了当代伦理学的范型转换。不过贡献与缺陷是并存的：

第一，他建构话语伦理学的动机是值得肯定的，但是，把交往合理性视为话语伦理学的基础，把真实性、正当性、真诚性视为交往行为的有效性要求，把普遍化原则和话语伦理原则当做话语伦理学的核心，把相互理解、话语共识视为话语伦理学的目标，这实际上是追随共识真理论。如此一来，话语伦理学就明显带有康德先验主义与实用主义色彩。

第二，他在一定程度上完成了从主体理性到交往合理性的转换，这是在向康德道德哲学回归过程中对实践哲学的一次变革。不过，他对主体理性的话语批判仍然是一种意识形态批判，而且，从总体上看，哈贝马斯话语伦理学陷入了改良主义。

第三，面对生活世界日益商品化、官僚化的现代文明危机，他认为启蒙运动开创的现代性事业并未终结，人类理性并未泯灭，人类仍有逃离现代性困境的出路。这种态度无疑是积极的。但是，他试图通过交往合理性的重建实现社会合理化，通过话语共识和商谈政治克服后期资本主义文明危机，并试图通过建构理想的交往共同体整合个人自由和社会秩序关系，寻找失去的价值和意义。这就明显带有乌托邦主义色彩。这一点，哈贝马斯自己也是承认的。

综上所述，哈贝马斯话语伦理学是一种建立在交往合理性基础之上的、具有认知主义特征的道德普遍主义，是一种以普遍化原则与话语伦理原则为核心的规范伦理学，是一种具有康德先验主义色彩的形式主义义务论。尽管西方学者，如费拉拉、阿雷托、钱伯斯等人，将哈贝马斯话语伦理学归结为政治伦理学未必完全正确，但无论如何，话语伦理学应该成为后期哈贝马斯政治哲学，即商谈政治理论的一个基准点。商谈政治理论是哈贝马斯自 20 世纪 90 年代以来一直思考的重点，这主要体现在《事实与价值》《包容他者》等文本中。

《事实与价值：关于法权的和民主法治国家的话语理论》（中译本《在事实与规范之间：关于法律和民主法治国家的商谈理论》，童世骏译，三联书店 2003 年），是哈贝马斯于 1992 年出版的一部以事实与价值关系为主线的法哲学著作。尽管人们对它的评价不一：有人认为该书忠实地继承了批判理论遗产，坚持了法兰克福学派内在批判的方法与视角（Andrew Arato）；有人认为该书用新自由主义模型代替启蒙模型，它标志着哈贝马斯对批判理论最终放弃（Michael Power），但是，几乎所有人都强调该书的重要性，有人甚至认为这是一部非同寻常的著作，从某种意义上说，它可能是哈贝马斯最好的著作（David M. Rasmussen）。那么，它到底是一部怎样的著作？在其中，哈贝马斯提出了一些什么观点？限于篇幅和本书主题，在此不能详说。这里只是阐明哈贝马斯对批判理论的“政治伦理转向”的主要贡献：

第一，将交往行为理论视为法权话语理论基础，并试图澄清交往行为理论的多元主义特征。像《交往行为理论》一样，《事实与价值》仍然强调真实性、正当性、真诚性是现代性自我理解的三个有效性要求。不

过在这里，哈贝马斯强调，现代性自我理解不仅存在于普遍主义道德意识的种种证明中，而且存在于民主法治国家的自由建制中。因此，法权话语理论就是要对这种自我理解进行重构，以便保护自己的规范内核既能抵制科学主义还原，又能抵制审美主义同化。尽管自20世纪以来，人们对理性的本质主义信念已经荡然无存，但是，已经意识到自身有种种不确定性的现代性更加依赖一种程序合理性概念。这样，哈贝马斯就首先在基础层面上阐发事实与价值关系，或者说，在交往行为理论基础上阐发法权话语理论，并试图澄清交往行为理论经常被人低估的多元主义特征——对于哈贝马斯来说，这的确是一个新提法。

第二，运用话语伦理学阐发法权话语理论内容，并重释道德与法律关系。在多元主义社会中，法律规范的合法性根据问题变得更加突出。因为在这里，宗教、形而上学世界观、具有约束力的道德规范瓦解了，所以合法性的唯一来源显然是由民主的立法程序提供的。但是，这个程序的合法性又是从哪里得到的呢？对此，法权话语理论只是做了简单的回答，认为民主的立法程序确保政治意志形成过程具有商谈性质，从而论证了这个假设：从正当程序产生的结果，多多少少是合理的。大家知道，在康德那里，自然法依然构成实证法的核心，就是说，实证法仍然隶属于自然法，法律隶属于道德。实际上，道德与法律之间关系要比这复杂得多。所以，哈贝马斯指出，道德与法律当然都是用来调节人际关系冲突的；而且它们都应该平等地保护所有参与者和相关者的自主性。然而，道德规范与法律规范有不同的指称对象，调节不同的事情：道德保护个体的人格完整，法律保护法权共同体成员的人格完整；并且，道德与法律调节问题的外延也是不同的。因此，在后形而上学论证基础上，法律与道德应该协调一致。易言之，应该用道德与法律的互补性阻止把它们混为一谈的做法。可见在这里，哈贝马斯在融合法权理论与正义理论基础上，运用话语伦理学基本观点对现代理性法权的不同部分进行了重构，阐发了法权话语理论内容，并对道德与法律关系进行重新阐释，强调道德与法律的互补性。

第三，阐发话语民主理论的商谈原则，提出程序主义法权模型。哈贝马斯认为，关于社会秩序建构这个霍布斯问题，无法用个别行为者合

理抉择的偶然聚合做出满意解释。为此，康德赋予自然状态中的各方以真正道德能力。在语言学转向之后，康德的道德义务论就获得了话语理论的理解。由此，契约模型就为商谈模型所代替：法权共同体是通过商谈达成的同意而构成的，而非通过社会契约而构成的。但是，在多元主义社会中，要在素不相识的人们之间建立起具有道德律令性质的相互尊重关系，法律仍然是唯一的媒介。所以，法治国家与民主之间存在一种内在联系而非历史的偶然联系。通过获得法权形式，商谈原则就转化为民主原则。商谈原则就是指"只有那些所有可能的相关者——作为合理商谈之参与者——都可能同意的行为规范才是有效的"[①]。在程序主义法权模型中，一个富有生机的公民社会与一种健全的政治公共领域必须承担相当一部分的规范期待。因为像维尔默所说，法律并不是一个封闭系统，它需要民主伦理生活形式的滋养和一种自由的政治文化呼应。这样，哈贝马斯就在澄清"商谈政治"(deliberative Politik)概念基础上，从合法性角度讨论了话语民主理论，将话语伦理学普遍化原则发展成为话语民主理论商谈原则；并提出了一个超越现代资产阶级形式法与当代福利国家实质法的、程序主义的法权模型。

《包容他者：政治理论研究》是1997年出版的一部道德哲学、政治哲学文集，它收录了哈贝马斯1992～1996年已发表的七篇文章，以及未发表的三篇文章。其核心问题是：在今天，共和主义原理的普遍主义内涵究竟带来什么后果？在这里，哈贝马斯对批判理论的"政治伦理转向"的主要贡献在于：

第一，进一步阐发对差异十分敏感的道德普遍主义。《交往行为理论》阐发的一些基本概念，已经蕴涵着对差异十分敏感的道德普遍主义；话语伦理学对平等尊重与人人团结的道德内涵作出了论证。《包容他者》又对之作了进一步阐发，认为"对差异十分敏感的普遍主义要求每个人相互之间都平等尊重，这种尊重就是对他者的包容，而且

① J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträg zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 459.

是对他者的他性的包容，在包容过程中既不同化他者，也不利用他者"[1]。就是说，包容他者意味着共同体对所有人都是开放的，包括对那些陌生人或想保持陌生的人；它要求平等尊重每一个人，要求所有人都团结起来，共同为他者承担义务。而平等尊重每一个人，并非仅仅是指同类，而且也包括他者的人格或他者的特殊性。因此，构成这个道德共同体的原则就是消除一切歧视和苦难，包括对陌生人、边缘群体，都应该相互尊重。

第二，强调话语理论更适合把握道德直觉观念，这是在与罗尔斯论争中哈贝马斯提出的观点。他高度评价罗尔斯《正义论》，认为《正义论》是当代实践哲学一个里程碑式著作，因为它恢复了长期以来备受压抑的道德问题作为哲学研究对象的地位。如果说《正义论》主要反对功利主义立场，那么《政治自由主义》则主要针对语境主义立场。哈贝马斯很赞赏罗尔斯这个方案，也赞同罗尔斯的基本意向，甚至承认罗尔斯的结论是正确的。但是，他怀疑罗尔斯是否始终如一地以最有说服力的方式运用自己的直觉观念。因此，在充分肯定罗尔斯正义论基础上，他对罗尔斯政治自由主义进行了批评，并力图将罗尔斯政治自由主义与自己的康德式共和主义区分开来，强调话语理论更适合把握他们共同关注的道德直觉观念。

第三，进一步拓展公民身份与民族认同观念，并探讨在全球范围内及一国范围内的人权承认问题。他指出，在多元主义社会中，文化生活方式、民族共同体、宗教信仰与世界观越来越多元化，多元文化矛盾日益尖锐，政治文化统一性与亚文化多样性矛盾越来越突出；民族国家中潜藏着共和主义与民族主义冲突，它将无力应对多元文化背景下社会分化与全球化问题，最后民族国家丧失了国际国内主权，成为一个跨国共同体；世界社会已经成为一个"风险共同体"(Risikogemeinschaft)。在这种背景下，公民身份与民族认同问题越来越迫切；国际人权承认问题日益凸显；主流政治文化压制少数民族文化倾向遭到抵制。针对泰勒社群主义观点，他认为，承认政治应当能够保障不同亚文化、生活方

① [德]哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海人民出版社，2002年，第43页。

式在一个法治国家内平等共存；没有共同体的权利与生存保障，承认政治也应该能够贯彻下来。

第四，在阐发三种规范的民主模式基础上，进一步论述法治国家与民主之间的内在关联，完善商谈政治理论。他指出，自由主义与共和主义的主要分歧在于对民主进程作用的不同理解，从而导致了三个不同，这就是：关于公民地位的理解不同；关于法权概念的理解不同；关于政治意志形成过程本质的理解不同。自由主义与共和主义（社群主义）各有优缺点，商谈政治理论吸收了两方面要素，将民主程序与规范内涵融合起来。这种程序主义民主理论在协商、“自我理解话语与正义话语”（Selbstverständigungs - und Gerechtigkeitsdiskursen）之间建立起了内在关联。因此，商谈政治理论作为民主与法治国家的基本观念，有助于揭示人民主权与人权同源同宗这一事实。可见，哈贝马斯在交往行为理论、话语伦理学基础上阐发的商谈政治理论试图超越自由主义与共和主义的对立，并将消极自由与积极自由之争表征为人权与人民主权之争，进而将关涉正义问题的商谈规则与论证形式视为民主政治的核心。无疑，哈贝马斯商谈理论受到了当代自由主义关注；但是，麦卡锡、彼得斯、维尔默等人对哈贝马斯程序主义政治观进行了批评。商谈政治理论面临的问题是如何协调这两方面的矛盾：一方面，它承认现代社会价值多元化事实；另一方面，它强调公民之间通过非强制的自由商谈达成政治共识的可能性。

如果说，哈贝马斯话语伦理学与商谈政治理论开启了法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”的话，那么，霍耐特承认理论及其多元正义构想，就意味着法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”最终完成。

毋庸讳言，奥菲、维尔默等人对法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”作出了一定贡献；但在法兰克福学派第三代代表人物中，对批判理论的“政治伦理转向”贡献最大的无疑是霍耐特。霍耐特承认理论及其多元正义构想，对法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”的贡献主要体现在：

第一，对批判理论进行反思与重构，阐明批判理论的“承认理论转

向"必要性。为了避免传统批判理论社会规范的缺失，又防止弗里德堡经验情结的误区，他从梳理社会哲学两条路径出发，对从霍克海默到哈贝马斯的批判理论进行了系统反思与重构。他指出，霍克海默构思于20世纪30年代初、成熟于阿多尔诺的批判理论，试图把哲学的时代诊断与经验的社会分析密切结合起来，不过从一开始它就陷入了困境：从霍克海默批判理论的社会性缺失，到《启蒙辩证法》自然支配批判模型的局限，直至阿多尔诺批判理论对社会性的最终排斥。尽管自20世纪70年代以来，批判理论两个最有影响的分支——福柯权力理论与哈贝马斯交往理论——可以视为霍克海默、阿多尔诺历史哲学模型所导致困境的两种不同解决方式，但是，他们通过告别劳动范式解决早期批判理论困境并不是成功的，而且，即使交往行为理论也没有为批判理论奠定规范基础。批判理论的基础需要到人类学中去寻找，为此必须走规范研究与经验研究相结合的道路。他强调，必须对交往范式进行重新理解，从而从语言理论到承认理论。因为只有蔑视的社会动力学才代表批判理论的未来。所以说，批判理论的"承认理论转向"是十分必要的。

第二，对青年黑格尔承认学说进行社会心理学重构，阐明批判理论的"承认理论转向"可能性，并建构承认理论基本框架。从社会冲突两种模式出发，他借助米德社会心理学对青年黑格尔承认学说进行重构，从而使黑格尔承认观念实现自然主义转化，以此阐明批判理论的"承认理论转向"可能性。在此基础上，他分析了相互承认形式与个体认同所遭遇的蔑视形式，认为爱（情感关怀）、法权（法律承认）、团结（社会尊重）这三种相互承认形式，分别对应着自信、自尊、自豪这三种实践自我关系；强暴、剥夺权利、侮辱这三种个体认同所遭遇的蔑视形式，分别摧毁了个体基本自信、伤害了个体道德自尊、剥夺了个体自豪感。不仅如此，他还以蔑视与反抗为主题，论述社会冲突的道德逻辑，断定蔑视体验是社会反抗的道德动机，并试图在社会冲突中重建道德规范，将人际关系道德重建视为承认理论目标。这样，他就描述了社会承认关系结构。

第三，提出以一元道德为基础的多元正义构想，并试图建构正义与

关怀为核心的"政治伦理学"。在承认理论进一步拓展过程中,他首先把黑格尔法哲学重构为规范正义理论;然后,通过再分配与承认关系分析,断定分配冲突是承认斗争的特殊形式,并考虑到文化承认作为第四种承认形式的可能性;并且反驳弗雷泽对"文化主义一元论"的指责,提出以一元道德为基础的多元正义构想。在与当代实践哲学对话中,他明确提出"政治伦理学"概念;并以承认与正义、承认与道德关系为主线,阐发了自由、民主、人权、共同体、正义、关怀等问题;并试图建构以正义与关怀为核心的"政治伦理学",从而最终完成了批判理论的"政治伦理转向"。

要言之,法兰克福学派批判理论三期发展,是从古典理性主义到感性浪漫主义再到理性现实主义的过程;从激进乐观主义到激进悲观主义再到保守乐观主义的过程;从欣赏、信奉到怀疑、批判再到超越,重建马克思主义的过程;从文化意识哲学到语言交往哲学再到政治道德哲学的过程。但是,所谓法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向",并不意味着在这之前批判理论没有政治伦理方面的考虑,在这之后批判理论才有了政治伦理方面的关注;而是意味着在法兰克福学派批判理论视阈中,政治伦理向度从边缘地位迁移到核心地位。因此,研究霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向",也不意味着法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"始于霍耐特承认理论,而是分析霍耐特承认理论及其多元正义构想对法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"的贡献。严格说来,法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"是从20世纪80年代中期开始的,哈贝马斯话语伦理学、商谈政治理论开启了这个转向。奥菲、维尔默等人进一步推动了这个转向。不过,霍耐特承认理论及其多元正义构想,标志着批判理论的"政治伦理转向"最终完成。

第二节

霍耐特承认理论与批判理论发展趋势

应该说,霍耐特承认理论及其多元正义构想的提出与完善,不仅意味着法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”最终完成,而且标志着批判理论进入了最新发展阶段,从而使政治哲学、道德哲学成为批判理论最新发展趋向。就是说,批判理论第三期发展侧重于政治伦理问题,犹如批判理论第一期发展侧重于文化意识问题,批判理论第二期发展侧重于语言交往问题一样。当然,法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”逐步完成,既非哈贝马斯一人之力,又非霍耐特一己之功。对之作出贡献的还有法兰克福学派第三代其他代表人物,如奥菲、维尔默等人。

奥菲(Claus Offe)1940 年生于德国柏林。1965 年之前,他在科隆大学、柏林自由大学学习社会学、经济学、哲学。1965 ~ 1969 年,在法兰克福大学社会学系与社会研究所工作,并于 1968 年获得博士学位。1973 年,获得康斯坦茨大学政治学教授资格。奥菲先后任德国比勒费尔德大学(1975 ~ 1988)、不来梅大学(1988 ~ 1995)政治学与社会学教授;并曾经任不来梅大学社会政策研究中心“福利国家理论与现状”研究室主任。1995 年辞去行政职务。现为柏林洪堡大学政治学与社会学教授。此外,奥菲还是美国加州大学伯克利分校、哈佛大学、普林斯顿大学、波士顿大学等著名大学客座教授。他经常到美国、荷兰、澳大利亚讲学,奥菲在英语世界的知名度甚至要比在德语世界高得多。

学界一般把奥菲视为法兰克福学派第三代代表人物之一。奥菲与法兰克福学派的渊源是与哈贝马斯联系在一起的。1965~1969年,奥菲在法兰克福大学社会研究所任哈贝马斯助教达4年之久,不过,奥菲的某些思想又影响了哈贝马斯。因此可以说,哈贝马斯与奥菲之间是相互影响的。例如,奥菲福利国家危机理论,既受到奥康纳尔国家财政危机论影响,更受到哈贝马斯合法化危机论影响;而哈贝马斯"系统—生活世界"理论,则受到奥菲国家批判的系统分析理论影响。哈贝马斯在《交往行为理论》中也承认了这一点。奥菲对法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"所做的贡献可以从两个层面看:一是经验研究层面,侧重于现实问题的个案研究;二是规范研究层面,侧重于福利国家的系统分析。这两个层面都涉及到政治社会学与社会政策,这就是奥菲的研究重心。

不过,奥菲对这个转向的主要贡献体现在他对福利国家的系统分析与批判中,即福利国家危机理论。他的最初思想与法兰克福学派极权主义分析有密切联系,目的是为了分析后期资本主义政治权威与危机控制问题。在分析民主国家保障资本整体利益时,他提出了危机控制与结构选择概念。前者是为了说明国家在社会再生产中的角色;后者是为了说明民主国家的阶级实质。正是这种经济分析与政治社会学分析的结合,促使他致力于福利国家的系统分析与批判,并提出福利国家危机理论。他认为,资本主义国家有四个结构性特征:(1)国家被排斥在生产组织与私人资本配置之外,因而国家对资本积累的影响只能是间接的。(2)由于国家与生产分离,所以国家的继续存在与活动,以在直接控制领域之外形成的税收为基础。(3)由于资本主义既不能自我调节又不能自给自足,这样国家必须创造与维持资本积累的必要条件。(4)鉴于排斥与依赖的不稳定结合,因而国家能够代表资本发挥作用的合法性前提就在于:国家能够使资本需要与民族利益等同起来,并且既能维持、促进资本积累过程又能尊重私人资本。这实际上是此后《福利国家的矛盾》提出的建立福利国家的四个基本原则,即"排斥原则、维持原则、依赖原则、合法性原则"。奥菲认为,福利国家必须在维持、促进资本积累过程的同时,保障民主的合法性。只有这样才能保

证整个资本主义系统,即经济系统、政治系统、社会文化系统的正常运转。然而,福利国家的矛盾使得经济危机倾向可能在财政危机中达到顶峰,资本主义的根本危机在于国家中。这就是奥菲的结论。在这里,奥菲把福利国家的政治危机概括为合理化危机、合法性危机、动机危机。可见,奥康纳尔、哈贝马斯对奥菲产生了不小的影响。

总之,自 20 世纪 80 年代中期以来,奥菲在《"劳动社会":结构问题与未来视角》(1984)、《福利国家的矛盾》(1984)、《现代性与国家》(1996)等著作中,对劳动市场与合理化、福利国家与失业、现代性与资本主义等问题进行了出色的研究,尤其是他关于国家批判的系统分析理论,尽管存在这样或那样的缺陷,如不能揭示国家、经济与社会之间的逻辑关系,不能说明国家是否有相对自主性,并由此不断退向还原主义,但是,他把资本主义国家视为资本积累与民主合法性所需的政治权力制度形式,这被视为对西方马克思主义国家理论的贡献[①]。就是说,奥菲福利国家危机理论,以及现实政治问题研究,对法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"是功不可没的。

像奥菲一样,维尔默(Albrecht Wellmer,1933 ~)也被视为法兰克福学派第三代代表人物之一。尽管他比哈贝马斯只小 4 岁,但却是后者的学生,并深受后者的影响,以至于哈贝马斯在他的思想渊源坐标系中占有重要位置。当然,阿多尔诺、维特根斯坦、托克维尔的地位也相当重要。20 世纪 60 年代,维尔默长期跟随哈贝马斯在法兰克福大学社会研究所工作。1971 年又随老师到施塔恩贝格 M. 普朗克科学技术世界生活条件研究所工作。从 1974 年起,维尔默任康斯坦茨大学哲学教授,1990 年之后,任柏林自由大学哲学教授。如同乃师哈贝马斯一样,维尔默也是一个多产作家。自 20 世纪 70 年代末以来,他陆续出版了一系列著作,如《实践哲学与社会理论》(1979)、《现代性与后现代性的辩证法》(1985)、《伦理学与对话》(1986)、《固守现代性》(1991)、《终结游戏:不可调和的现代性》(1993)、《语言哲学》(2004)等。在这

① 尹树广:《20 世纪 70 年代以来西方马克思主义的国家批判理论》,黑龙江人民出版社,2003 年,第 92 ~ 93 页。

些著作中，维尔默阐发了三个方面的思想：(1)对批判理论继承与改造，重建批判理论规范基础；(2)阐发现代性与后现代性辩证法，建构后形而上学现代性理论；(3)阐释民主伦理生活形式概念，对话语伦理学进行修正。

维尔默自称是（事实上也是）在法兰克福学派批判理论传统中成长起来的。因此，他继承了阿多尔诺、霍克海默、马尔库塞、哈贝马斯的批判理论传统。不过，他与第一代批判理论家面对的历史背景与理论语境不同；相反，与第二代批判理论家哈贝马斯面临共同的背景。所以，尽管一般将维尔默划归为第三代批判理论家，但他所关注的问题及思想倾向与哈贝马斯非常接近，如维尔默前两方面思想总体上没有摆脱前期哈贝马斯思维框架，尽管在细节上有所突破。在这个意义上说，维尔默更像第二代批判理论家。

就维尔默第一方面思想而言，他与前期哈贝马斯至少有四个共同点：(1)都认为早期批判理论陷入了悲观主义文化批判，因此，早期批判理论缺乏规范基础。(2)都认为早期批判理论仍然处在主体意识哲学框架中，沉溺于工具理性批判，从而不能正确对待现代性。(3)都认为现代哲学话语需要引入新的思维范式，用语言交往哲学代替主体意识哲学。(4)都强调维特根斯坦语言哲学在重建现代性哲学话语中的重要作用。如果说有什么不同的话，那就是哈贝马斯创立交往行为理论重建批判理论规范基础；而维尔默只是利用交往行为理论改造阿多尔诺的乌托邦救赎美学。他认为对阿多尔诺美学改造的关键，是使美学视阈从主体意识哲学转向主体间性语言哲学；而对美学现代性来说，关键问题是如何重建艺术与生活关系。这样看来，维尔默基本上是在重复哈贝马斯的观点，而且整体上比哈贝马斯低了一个档次。

就维尔默第二方面思想而言，他与前期哈贝马斯也有两个共同点：(1)都对现代性哲学话语进行反思；(2)都看到了后现代主义的两面性。他将西方思想史上主体理性批判模式分为三种：(1)以弗洛伊德为代表的主体意识心理学批判；(2)以尼采、霍克海默、阿多尔诺、福柯为代表的工具理性、同一性思维社会哲学批判；(3)以后期维特根斯坦为代表的语言哲学批判。他认为，前两种形式的批判尽管功不可没，但

总体上没有摆脱主体哲学框架;只有第三种批判形式才真正突破了主体哲学限制,为重建后形而上学理性观和主体概念提供了出路。可见,维尔默的看法与霍耐特的有关论述很相似,不同的是,霍耐特将现代主体性批判分为心理学批判与语言哲学批判两条路径。尽管有这样或那样的差异,但这足以说明,第三代批判理论家都受到了哈贝马斯的较大影响,就是试图用当代语言哲学成果避免第一代批判理论家工具理性批判的片面性,重建现代性的哲学话语。实际上,自《启蒙辩证法》以来,现代性的哲学话语日益集中于启蒙理性批判,这有两条路径:(1)走出启蒙理性,告别现代性;(2)反思启蒙理性,重建现代性。后现代主义以及第一代批判理论家某些思想观点属于第一条路径;第二代批判理论家哈贝马斯以及第三代批判理论家属于第二条路径。面对当代哲学陷入基础主义或相对主义、现代主义或后现代主义非此即彼的困境,维尔默强调,现代性的真正主题仍然是阿多尔诺提出的:在形而上学不可避免衰落的时代,如何拯救形而上学的真理?在他看来,后现代主义不过是后形而上学的现代主义,是主体理性批判的最高形式,"后现代可以理解为对启蒙和理性极端的批判,同时它也是对现代性批判的自我超越"①。当然,只有立足于交往实践成就,才能真正理解理性批判的意义;只有立足于哈贝马斯交往合理性,才能重建现代性批判的规范基础和理论框架。依笔者之见,尽管维尔默在现代性与后现代性关系问题上提出了一些新看法,但总体上并没有跳出哈贝马斯的思维框架。

如果说维尔默前两方面的思想总体上是在前期哈贝马斯思维框架内说事的话,那么,他的第三方面思想则算是新的创见。当然,与霍耐特借助杜威的民主伦理学不同,维尔默的民主伦理生活形式概念从托克维尔那里寻找思想资源。毫无疑问,自马基雅维里、霍布斯以来,政治合法性问题就成为政治哲学的核心问题之一。关涉现代自由民主宪政制度命运的政治现代性问题,在现代性话语中的地位越来越重要;而

---

① [德]维尔默:《论现代与后现代的辩证法》,钦文译,商务印书馆,2003年,"中文版前言"第1页。

自由与民主(平等)之间的张力构成政治现代性问题的核心。当代自由主义—社群主义之争在很大程度上就是围绕政治合法性问题展开的,或者说,本质上涉及到个人自由与公共自由、消极自由与积极自由、市场秩序与政治民主秩序的关系问题。

在《现代世界的自由模式》(1991)、《民主文化的条件:评自由主义—社群主义之争》(1993)等文本中,维尔默分析了个人主义自由观与社群主义自由观的内在分歧,并以诺齐克、哈贝马斯为代表进行了比较;同时,他站在共同体主义自由观念立场上,对黑格尔、马克思的政治哲学进行了批评,认为他们由于缺乏实际的民主体验,而没有看到作为个人自由与公共自由中介的民主伦理生活形式;相反,托克维尔接受了如何构想"民主伦理生活形式"(democratic form of ethical life)这个问题,尽管他没有使用这个概念。所以,维尔默把民主伦理生活形式构想追溯到托克维尔《论美国的民主》,并将民主伦理生活形式如何可能的问题,即西方自由民主制度前途问题视为政治哲学的核心问题。在他看来,民主伦理生活形式不仅意味着平等的个体自由与法权的制度化,而且意味着民主规范与民主精神的伦理化。易言之,从民主形式层面看,它是指宪法原则、政党制度、公民平等的政治权利;从民主实质层面看,它是指公民处理个人与公共问题的民主习惯、情感方式。如此说来,正是话语民主构成了民主伦理生活形式的前提。

为了超越自由主义—社群主义之争,也为了区别于泰勒"公民的社群主义",维尔默将自己划归为"自由的社群主义"。汪行福博士说,维尔默不像哈贝马斯把民主问题还原为道德规范的论证问题,而是把民主问题解释为一种通过非强制的协商处理社会问题的方式。这样,民主伦理生活形式在很大程度上就是一种文化、一种态度、一种为人处世方式,而不是理想的交往共同体。在一定意义上说,维尔默民主理论是对哈贝马斯话语民主理论的修正,它弱化了话语民主理论的理性主义色彩,使之带有更多的文化解释学的历史主义特征①。就是说,维尔

① 俞吾金等:《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》,上海社会科学院出版社,2002年,第148页。

默民主伦理生活形式观念试图将黑格尔、托克维尔,自由主义、社群主义、共和主义整合在一起,这似乎体现了当代西方政治哲学的发展方向。因而应当承认,维尔默的民主理论,尤其是民主伦理生活形式观念,是对批判理论的“政治伦理转向”所做的重要贡献。

当然,除霍耐特、奥菲、维尔默外,法兰克福学派第三代其他成员也为批判理论的“政治伦理转向”贡献了一份力量。例如:(1)柏林自由大学与芝加哥大学社会学教授汉斯·约阿斯(Hans Joas,1948 ~)。他的《实践主体间性》(1980)、《米德思想的当代反思》(1985)、《行为创造性》(1992)、《价值的形成》(1997)、《实用主义与社会理论》(1999)等著作表明,他在社会理论、实用主义与行为理论、价值哲学等方面颇有创见。尽管目前已经离开了法兰克福大学社会研究所,但他曾经是社会研究所的重要成员,而且即使人离开了社会研究所,但思想上还是有些联系的。简言之,汉斯·约阿斯对批判理论的“政治伦理转向”的主要贡献就在于,他促使霍耐特关注米德社会心理学,这就间接影响了霍耐特承认理论的形成。(2)曾任社会研究所副所长(1989 ~ 1997),因与弗里德堡关系紧张而辞职并回到吉森 Justus - Liebig 大学任社会学教授的杜比尔(Helmut Dubiel,1946 ~)。他的学术贡献主要有两个方面:一是早期批判理论研究;二是当代政治哲学研究。前者体现在《科学组织与政治体验》(1978)、《社会批判理论》(2001)等著作中;后者体现在《什么是新保守主义?》(1985)、《不确定性与政治》(1999)等著作中。(3)莱比锡大学社会学教授,社会研究所学术委员耐克尔(Sigland Neckel,1956 ~)。他的学术研究主要在两个领域:一是政治哲学研究,如《地位与羞耻:社会不平等的符号再生产》(1991)所进行的社会不平等研究;二是文化社会学与经济社会学研究,如《差异的权力:现代社会文化社会学文集》(2000)所进行的权力与冲突研究。(4)法兰克福大学法理学、刑法和刑诉法教授,社会研究所学术委员津特(Klaus Günther,1957 ~)。他的学术成就主要在法哲学、法权话语理论方面,如《全球化过程中法权、文化和社会》(2001)、《犯罪与交往自由:民主宪政国家对个人的非罪惩罚研究》(2003)所进行的法哲学历史与体系、法权话语理论及全球化后果研究。(5)法兰克福大学社会

学教授，社会研究所学术委员舒姆（Wilhelm Schumm，1937～）主要从事经验研究，例如，技术组织合理化与企业结构变化、劳动结构转型，以及企业中的性别政治问题。此外，还有卡塞尔大学心理分析发展理论编外讲师，社会研究所学术委员多耐斯（Martin Dornes，1950～）、法兰克福大学经济史与社会史教授，社会研究所学术委员普卢珀（Werner Plumpe，1954～）等人，前者主要从事心理分析发展理论、社会化理论、对象关系理论、父母儿童协商关系研究；后者主要从事社会经济史、企业工业史研究。不过。他们两人，甚至包括舒姆，尽管都算是法兰克福学派第三代主要成员，但他们与批判理论第三期发展趋势似乎有不小的距离。所以说，他们对法兰克福学派批判理论的"政治伦理转向"的作用也就不很重要了。

在简单梳理第三代成员学术贡献之后，下面谈一下法兰克福大学社会研究所最新发展动向。这里强调霍耐特作为研究所所长的贡献。应当承认，他不仅是著名社会理论家，而且是优秀的管理者。2001 年 3 月，霍耐特就任所长后，对社会研究所的理论建设、队伍建设、制度建设进行了改革，并取得了良好的效果。

第一，重新调整社会研究所研究方向。上任伊始，霍耐特发表了"关于社会研究所的未来"[①]的就职演说，直陈社会研究所当时所处的困境，并指明社会研究所的未来发展方向。他强调，社会研究所的出路在于将规范研究与经验研究结合起来，这样才能摆脱 20 世纪 70 年代以来的非规范化趋向。实际上，这是对弗里德堡领导下社会研究所经验研究路径的否定，表明社会研究所要回到哈贝马斯思路上来。为此，社会研究所在四个方面进行了转变：（1）研究方法新调整——规范研究与经验研究相结合；解释学方法与描述性方法相结合；跨学科研究与个案研究相结合。（2）研究领域新拓展——社会不平等研究；家庭社会学与心理分析；社会理论；法律社会学。（3）研究方向新确定——资本主义社会规范整合的结构转型；资本主义合理化与劳动；家庭变迁与

① A. Honneth, *Zur Zukunft des Instituts für Sozialforschung*, Mitteilungen des Institut für Sozialforschung（Hg.），Heft12，Sept. 2001，SS. 54～63.

变化了的社会化条件;社会政治变化与民主;文化工业与电子传媒。(4)研究课题新变化——①消极的等级划分:当代社会符号秩序中的不平等意识形态;市场社会中的"效率":解释模式的侵蚀;风险社会的发生学诊断;社会政策中个体义务归属与刑罚;资本主义现代化的悖谬。②在顾客导向、体制要求与职业性之间:与顾客联系中的服务性行业从业者;电子工业的新生产模式与国际劳动分工:太平洋地区与中西欧的全球性、区域性合同加工;创新、市场化与制度保证:对经营管理者、全体职工和利益代表的新要求;新一代男女企业家;年轻自立者的身体素质、心理状态与日常消费观念。③敌视社会而又不犯罪的年轻人之个体与制度冲突之间的关系;新的父亲—他人的孩子、父亲身份、家庭三角与社会化;母亲和父亲对家庭与职业协调重要性的想法;"工作还是回家:社会实践与社会政策"主题网络;少数民族创业者家庭内部第二代子女的发展机会:代际之间与生活质量的女性视野。④人道主义与政府危机;通向工作Ⅱ的完整性帮助。

为了适应研究方向的新变化,社会研究所停办"社会研究所通讯"(1992~2003),并于2004年出版社会研究所新杂志:"西方的终结"(WEST END)第1卷,每年1~2卷不等,目前已出版4卷。该杂志的宗旨是,从文化社会学、发展心理学、法学、哲学、政治经济学等各个角度,对当代社会结构转型进行分析,并对当代社会的危机、病态、悖谬进行时代诊断。

第二,强化科研队伍建设。人才是科学研究的支柱、学术发展的动力之源。霍耐特上任后,非常注重强化研究队伍建设,使一大批优秀人才聚集在他的周围。其中,一批中年学者已经成绩斐然,如耐克尔、津特、多耐斯、普卢珀等人;还有一批青年学者已经崭露头角,如哈特曼(Martin Hartmann,1968~)等人。截至2006年5月底,法兰克福大学社会研究所在编研究人员共有41人,其中教授7人,具有博士学位者(包括教授)26人,博士候选人9人,其他6人。另外,国际科学顾问6人。但令人遗憾的是,影响较大的奥菲、维尔默、约阿斯、杜比尔已经离开社会研究所。奥菲、维尔默已经垂垂老矣;约阿斯、杜比尔能否继续为批判理论第三期发展做贡献也是一个未知数。因此,尽管人们期待

着社会研究所再度辉煌，不过这不容乐观。当然，令人欣慰的是，霍耐特本人已经著述等身，功成名就，跻身于当代著名社会理论家之列。从目前发展势头看，人们有理由相信，他堪当重新振兴批判理论大业之学术领袖，当然结局到底如何，只能拭目以待。

第三，加强国际学术交流与合作。学术交流，尤其是高水平的国际学术交流，是一个研究机构迅速发展的平台。霍耐特深谙这一点，于是上任不久就开展了一系列国际学术活动，邀请国际知名学者来社会研究所作学术报告，或召开国际学术会议。例如，"法国当代社会理论系列报告"从 2001 年 5 月至 2004 年 5 月共进行了 6 场；"时代断裂——当代诊断系列报告"从 2003 年 6 月至 2005 年 7 月共进行了 5 场；2002 ~2005 年举办了 4 次阿多尔诺讲座，召开了一次阿多尔诺国际学术讨论会；此外，还有其他一些学术活动[①]。与此同时，为了进一步加强国际学术交流与合作，法兰克福大学社会研究所于 2003 年成立了"国际批判理论研究会"(Internationale Studiengruppe zur kritischen Theorie)，目的是"推动批判理论在国际范围内的研究、应用与进一步发展"，它有三项主要任务：(1)举办国际学术会议；(2)促成国外学者关于批判理论的研究著作以德文出版；(3)接纳已经获得博士学位或者即将获得博士学位者从事研究工作(类似于"博士后"或"高级访问学者")。

① 参见本书"附录四、法兰克福大学社会研究所学术活动(2001.5 ~2006.5)"。

第三节

霍耐特承认理论与当代西方实践哲学

自亚里士多德以来,实践哲学就包括伦理学和政治学,或者说,包括道德哲学与政治哲学。在西方思想史上,亚里士多德第一次对知识体系进行了系统分类,将所有知识分为理论知识、实践知识、制作知识。其中,理论知识包括形而上学(第一哲学)、物理学(第二哲学)、数学(第三哲学);实践知识包括伦理学和政治学;制作知识包括逻辑学和诗学。这种分类法长期支配着西方知识分类学,直到康德那里也没有什么大的变化。众所周知,三大批判构成康德哲学框架的主干。就是说,康德将哲学分为理论哲学(知识论)、实践哲学、审美哲学(美学)。其中,康德的实践哲学包括道德哲学、政治哲学、法哲学等。这种看法一直延续到当代西方哲学中。不过,在霍耐特这里,实践哲学包括社会哲学、道德哲学、政治哲学三个领域。如果说,罗尔斯《正义论》是当代实践哲学的转折点,那么,20 世纪 80 年代社群主义崛起以及随后自由主义—社群主义之争,就标志着当代实践哲学的全面复兴。在以自由主义、共和主义(社群主义)[①]为骨架的当代实践哲学大厦中,法兰克福

① 像"社群主义"一样,"共和主义"也是一个充满歧义的概念:一般分为古典共和主义与公民共和主义,代表人物前者如亚里士多德、卢梭、阿伦特等;后者如波考克、斯金纳、佩蒂特、米歇尔曼等。在这里,共和主义与社群主义是区分开来的。但是,在哈贝马斯、霍耐特、桑德尔的语境中,共和主义与社群主义往往是混用的。

学派第三代代表人物的政治道德哲学也占有一席之地。面对风起云涌的当代实践哲学，作为批判理论第三期发展的关键人物，霍耐特也不会无动于衷，他直接或间接地、有意无意地进入到了与当代西方实践哲学主流话语对话的语境中。限于篇幅，这里不可能对批判理论第三期发展与自由主义、社群主义、共和主义之间的关系进行全面梳理，只是对与霍耐特承认理论及其多元正义构想联系密切的两个问题进行阐释：

第一，霍耐特承认理论与承认政治。无疑，承认政治是与社群主义核心人物泰勒的名字联系在一起的。“社群主义”(communitarianism)是一个充满歧义的模糊概念，就连公认的社群主义代表人物也承认这一点，以至于他们都不愿意被称为社群主义者。在《答非所问：自由主义—社群主义之争》(1989)一文中，泰勒指出，诚然，自由主义与社群主义之间存在重要差异，但是，在自由主义—社群主义之争中，也确实存在大量答非所问的现象。原因在于混淆了“本体论论题”(ontological issues)与“辩护论题”(advocacy issues)：前者关心人们在解释社会生活时所承认为终极的项，这里出现了原子主义与整体主义之争；后者关心人们所采取的道德立场，这里出现了个人主义与集体主义之争。于是，就出现了下列复杂的情形：既存在原子主义的个人主义(如诺齐克)，整体主义的集体主义(如马克思)；又存在原子主义的集体主义(如斯金纳)，整体主义的个人主义(如洪堡)。因此，为了避免这种误解，应当废弃自由主义、社群主义这两个概念[①]。

在《正义诸领域》中，沃尔泽指出，社群主义有两种含义：(1)在道德基础问题上，它诉诸共同的意义；(2)把社群视为一种善，或许是一种最重要的善。可见，社群主义概念是很模糊的。鉴于此，他宁愿自己被称为“社群的自由主义”。在《自由主义与正义的局限》(1982)中，桑德尔(Michael Sandel)承认，就坚持“正义内在于善”而言，他可以被视为社群主义阵营中的一员；但是，“正义内在于善”观点有两种理解：(1)主张正义原则应当从特殊社群成员共同享有的价值中汲取道德力

① ［加］泰勒：《答非所问：自由主义—社群主义之争》，载应奇、刘训练编：《公民共和主义》，东方出版社，2006年，第375页。

量，或者说，社群的价值规定着何为正义，何为不正义；(2)主张正义原则及其证明取决于它所服务的那些目的的道德价值或内在善。桑德尔认为，只有第一种理解才是通常意义上的社群主义，第二种理解最好描述为至善论。他断定，困扰着当代自由主义—社群主义之争的大部分混乱，都源于人们未能区分这两种理解。到《论共和主义与自由主义：桑德尔访谈录》(1996)中，他声明，如果说社群主义意味着“多数至上主义”(majoritarianism)或某种道德相对主义，那么，它就不能正确地指称自己所要捍卫的观点。因为多数至上主义者都坚持这样一条错误原则：在一个具体的社群中，只要能够得到大多数人赞成的政策就应该加以实施。所以，他宁愿被称为“公民共和主义”(civic republicanism)，也不愿意接受社群主义这个标签。在他看来，公民共和主义的核心思想是，自由取决于自治，而自治需要公民能够就公共利益进行协商，能够有意义地共享自治与自我管理。

在当代实践哲学语境中，人们对社群主义的定位是不同的：一种观点认为，社群主义与自由主义是对立的。如泰勒断言，在英语世界，程序自由主义非常流行，姑且不说是支配性的话。按照程序自由主义说法，一个自由的社会不应该以任何特定的美好生活观念为基础，它的核心伦理是正义而非善。不过，依泰勒之见，程序自由主义存在严重的问题：坚持平等会削弱道德承诺、相互团结的共同感。这些问题只有当人们开启了关于社群认同的本体论论题之后，才能得到恰当阐明。桑德尔也说，在美国公共生活中，共和主义(社群主义)已经为平等自由主义所代替，它们对权利的辩护是不同的，或者说，它们对自由与善的关系理解是不同的。另一种观点认为，尽管社群主义作为一种政治道德哲学，与公民共和主义一样，是以自由主义对立面的形象出现的，但是，“社群主义理论与自由主义并无实质性的冲突”[①]。

在《冲突价值视阈中的主体：泰勒的哲学人类学》一文中，霍耐特曾经说过，作为在牛津分析哲学氛围中成长起来的知识分子，泰勒与德国知识分子有着不同的学术使命。尽管他与所有解释学家的特质相一

① 顾肃：《自由主义基本理念》，中央编译出版社，2003年，第544页。

致,但他因为超越传统的界限而引人瞩目。泰勒的著作倾向于无偏见的“世界主义”(kosmopolitismus)立场,他的哲学理论是从与不同文化对话中产生出来的,各个层面的体验都积淀于其中。首先,泰勒论证的思维类型拥有英国哲学清醒的民主精神,对于论据清楚的、主体间性的阐发理所当然地构成其哲学理论形成的主导原则,以至于他的著作常常被视为知识话语论争中的直接立场预设。因而,泰勒哲学发展的第一推动力就是分析哲学论证手段问题的解决企图。其次,法国存在主义现象学传统关于人的存在方式特殊状态问题,一开始就成为泰勒著作最内在的核心。除此之外,与其思想对立的反向运动,如德国启蒙运动的浪漫主义、希腊罗马哲学研究、黑格尔哲学的当代化,以及与海德格尔基础本体论论争,都进入到泰勒哲学人类学规划中。

在《关于人的科学的解释与阐明》中,泰勒将解释学视为分析哲学的同党;在《黑格尔》中,他甚至将黑格尔视为德国“唯物主义”分析哲学家。但是,在霍耐特看来,这两部著作只是以间接方式描述了哲学人类学的系统目标。只有《消极自由:现代个人主义批判》才第一次延续了泰勒系统关注的至高无上的事情:自由问题。在《自我的根源》等著作中,他或许最为清楚地表达了与哲学人类学联系在一起的病理学时代诊断。因为在这里,泰勒从分析自我与道德关系入手,描述了现代认同的图景,尤其是揭示了现代认同危机;最后得出现代性冲突的结论,并试图拯救现代性。尤为重要的是,泰勒详细分析了尊重他人生命与个人完整性的理由,描述了道德尊重与内在承认的关系,强调维护人的尊严的重要性。正是这种对自我认同的反思构成了泰勒承认政治构想的一个重要理论支柱。

霍耐特强调,为了能够理解泰勒不同著作之间的内在关联,再一次回忆其哲学发展与哲学目标是有意义的。泰勒哲学人类学的任务是,“在现代哲学批判的道路上获得对人的存在形式基本特征的重新理解”[1]。此后,在《自由主义的限度:社群主义的政治—伦理讨论》、《社

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.:Suhrkamp 1999, S.228.

群主义的挑战》以及《社群主义:现代社会道德基础的辩论》等文本中,霍耐特进一步阐发了社群主义与自由主义关系问题。在这里,笔者只对泰勒承认政治构想,及其与霍耐特承认理论的关系进行阐述。

泰勒承认政治构想是在《承认的政治》一文中系统阐发的。《承认的政治》原是泰勒在普林斯顿大学的演讲,后来被收入泰勒《哲学论证》(1995)文集中。1992 年,古特曼(Amy Gutmann)将泰勒演讲与沃尔夫、洛克菲勒、沃尔泽的评论文章编辑在一起,形成《文化多元主义与"承认政治"》文集。如文集标题所暗示的,承认政治的主要目标就是回应文化多元主义政治的挑战,"文化群体是否能够以及如何能够在政治中得到承认,是许多民主的和正在民主化的社会政治议程中最为突出的和长期争论的问题"[①]。在《承认的政治》一文中,泰勒强调承认问题的重要性,断言对于承认的需要,有时候是对承认的要求,已经成为当今政治的一个热门话题;甚至可以这么说,这种需要正是政治民族主义背后的驱动力之一。今天,代表了少数民族、被排斥群体、各色女性主义的这种要求,已经成为"文化多元主义"(multiclturalism)的中心议题。鉴于人们假定承认与认同之间存在某种内在联系,所以上述关于承认的要求就显示出迫切性。

显然,"认同"(identity)概念是泰勒承认政治构想核心范畴之一。在《自我的根源》中,泰勒在谈到现代认同危机时就提出,认同问题的实质乃是对于"我是谁?"这个问题的回答,或者说,是对于我作为人的本质特征的理解。在这里,泰勒试图在——现代的内在性、对日常生活的肯定、作为道德根源的表现主义内在本性概念——三个层面上重新理解自我认同。到《承认的政治》一文中,泰勒断言,认同部分地是由他人的承认构成的。如果得不到他人的承认,或只得到他人扭曲的承认,就会对人的认同形成显著影响。因为得不到他人的承认,或只得到他人扭曲的承认,就是自身被蔑视。这样,蔑视就不仅表现为缺乏应有的尊重,它还能造成可怕的伤害,使被伤害者背负着致命的自我仇恨。

---

① A. Gutmann, *Introduction in Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press 1992, p. 5.

所以，正当的承认不是人们赐予别人的恩惠，而是人的一种至关重要的需要。

从这段文字看出，泰勒与霍耐特关于承认、蔑视的论述是何其相似！笔者甚至猜测：泰勒的论述受到了霍耐特的影响。理由有二：(1)尽管《为承认而斗争》第一版出版于1992年，但作为教授资格论文，霍耐特是从1985年开始撰写的；1985年10月，霍耐特曾到加拿大麦吉尔大学讲学，作为麦吉尔大学哲学教授，除非十分特殊的情况，泰勒应该听过霍耐特的讲座。因此，泰勒对霍耐特思想应该有所了解。(2)泰勒与霍耐特相识不会晚于1989年，因为在《自我的根源》“序言”中泰勒曾经说过，他为这本书进行了长时间的准备，其间与牛津大学、麦吉尔大学、加州大学伯克利分校、法兰克福大学同人们的讨论，使他受益匪浅。这里的“同人们”当中就有霍耐特，尽管排名不是很靠前。所以，泰勒应该了解霍耐特承认理论。当然，如第二章所说，泰勒与霍耐特是相互影响的。泰勒通过对加拿大魁北克问题的思考，比较侧重于群体承认问题的研究，这就促使霍耐特承认理论从原先较多关注个体承认问题，进一步拓展到群体承认问题。不过，与霍耐特承认理论相比，泰勒承认政治构想至少有三个特点：(1)从承认与认同内在关联出发，详细分析承认话语是如何形成的。(2)区分承认话语两个层面，并集中在公共领域阐明平等承认政治的两种类型。(3)揭示平等尊严政治和差异认同政治的缺陷，阐发承认政治的可能性。

有关承认与认同的话语是如何为人们所熟悉并理解的？简言之，承认话语是如何形成的，这是泰勒承认政治构想首先要解决的问题。他认为，在前现代社会，“承认”(recognition)从来没有成为一个问题。因为在那个时代，由社会地位决定的认同，是人人都视为理所当然的社会基本范畴，它内在地包含着普遍承认。因此，在前现代社会，人们并不谈论认同与承认。当然，这不是因为他们没有(我们所说的)认同，也不是他们不依赖于承认；而是因为这些东西对他们来说根本不成为问题，完全没有必要使之“主题化”(thematized)。但是，在卢梭著作

中,可以"发现有公民尊严与普遍承认的思想萌芽"①。这是因为,作为现代本真性话语先驱之一,卢梭对等级制的荣誉观念与优先权观念进行了尖锐批判。不过,承认问题的主题化,只有在黑格尔《精神现象学》中才得到了最有影响的阐述。由此可见,泰勒与霍耐特是不同的:泰勒强调卢梭尊严概念对承认问题的奠基作用,并赋予《精神现象学》以重要地位;霍耐特尽管看到了卢梭尊严概念的重要作用,但他更强调费希特承认概念对青年黑格尔承认学说的影响,他并不看重《精神现象学》,而是看重"前精神现象学"著作。下面回到泰勒思路上来:现代人之所以重视承认与认同问题,是由两种变化一起共同决定的。

第一种变化是作为荣誉观念基础的等级制的崩溃,从而使荣誉观念转向尊严观念。如孟德斯鸠(Charles Louis de Secondat Monte Squieu)《论法的精神》所说,荣誉的本性就是要求优先权和与众不同,即"荣誉"(honor)概念的内在本质就是优先权问题。因此,传统荣誉观念中潜含着不平等。现代"尊严"(dignity)观念与传统荣誉观念是截然不同的:尊严观念是在普遍平等意义上使用的。这意味着人人都拥有尊严;同时表明,平等的承认对于民主社会来说是不可或缺的。"民主开创了平等承认的政治,在不同的历史时期它表现为各不相同的形式,它在当前中的表现是,不同的文化和不同性别要求享有平等的地位。"② 到18世纪末,承认的重要性开始凸显,这是由于那时产生了一种关于认同的新理解,即个人认同与"本真性"(authenticity)观念联系在一起:忠实于我自己也就是忠实于我自己的独特性,只有我自己才能表现和发现这种独特性。因此,本真性观念形成就成为决定承认话语可能性的第二种变化。本真性观念是在18世纪天赋道德意识、道德直觉观念产生之后出现的。传统道德观认为,对于人的完整性来说,同某种本原——如上帝观念或善的观念——保持联系是至关重要的;但是现在,人们必须与之密切联系的本原却深深植根于人自身。这是现

① [加]泰勒:《承认的政治》,载汪晖、陈燕谷:《文化与公共性》,三联书店,2005年,第299页。

② [加]泰勒:《承认的政治》,载汪晖、陈燕谷:《文化与公共性》,三联书店,2005年,第293页。

代文化主体转向的一部分,是一种新的内在性形式。在某种意义上,本真性观念延续并强化了奥古斯丁(Aurelius Augustinus)奠定的一种新思想:经由人的自我意识而通达上帝。卢梭把道德问题描述为听从人的内在天性的声音,从而促成了这种变化。不过,本真性观念所以成为思想史上一个具有决定意义的事件,归功于卢梭以后的发展,这是与赫德尔(Johann Gottfried Herder)的名字联系在一起的。像卢梭一样,赫德尔也是现代早期一位擅长融会贯通而不是以独创性著称的重要思想家。然而,赫德尔提出了一个新观念:每个人都有一种作为人的独特的存在方式,每个人都有他或她自己的尺度;与此同时,一个民族也应该重视自己的文化。依泰勒之见,赫德尔这个观念蕴涵着现代民族主义思想萌芽。而且,本真性观念就像尊严观念一样,多少反映了等级社会衰落的一个侧面。密尔就曾经受到这种浪漫主义影响,将某种类似本真性的观念当做《论自由》的支撑点。从这些论述可以看出,泰勒强调从荣誉观念到尊严观念的转变,与霍耐特强调从荣誉概念向声誉或威望范畴转变,是基本相同的。

为了理解认同与承认之间的密切联系,人们必须考察人类状况的一个本质特征,一个被在现代哲学主流话语中占支配地位的独白倾向所淹没的对话特征。在《自我的根源》中,泰勒断定认同与对话之间存在密切关联。在《承认的政治》中,他指认这种对话特征在米德"有意义的他人"(significant others)以及巴赫金(M. M. Bakhtin)及其追随者"内在对话"中得到了很好体现。泰勒分析道,独白倾向严重低估了对话在人的生活中的地位,忘记了人们对生活中美好事物的理解可能会由于他们与自己所爱的人共同分享而有所改变。某些美好事物只有与自己所爱的人共同分享才是可以接近的。因此,"我对自己的认同的发现,并不意味着我是在孤立的状态中把它炮制出来的。相反,我的认同是通过与他者半是公开,半是内心的对话协商而成的。提出一种内在发生的认同的观念必然会使承认具有新的重要意义,原因即在于此。

我的认同本质上依赖于我和他者的互动关系。”[①] 总之,对于认同与本真性观念的理解无疑已经为平等承认政治开辟了一个新的维度,至少在反对他人对自己的扭曲承认方面,平等承认政治是与本真性观念并肩作战的。

承认话语在私人领域与公共领域有什么不同?平等尊严政治与差异认同政治有什么歧异?这是泰勒承认政治构想要解决的核心问题。卢梭被视为承认话语的先驱之一,当然不是因为他使用过承认概念,而是因为他已经意识到平等尊重的重要性,认为平等尊重对于自由来说是不可或缺的。现在,认同的重要性以各种不同形式得到了普遍承认:在私人层面,人们完全了解认同是怎样在与“有意义的他人”交往过程中形成并发生变化的;在社会层面,平等承认政治从未间断过。这两个层面都随着本真性观念的发展而形成,就是说,在围绕本真性观念产生的文化中,承认扮演着重要角色。在私人层面,人们可以看到一种独特认同是多么需要同时又多么容易受制于“有意义的他人”所给予或拒绝给予的承认;在社会层面,认同形成只能通过公开对话,而不是预设的社会条款。这种认识使得平等承认政治日益成为中心议题。事实上,平等承认问题已经被提高到前所未有的高度:平等承认不仅是唯一适合于民主社会的模式,而且拒绝承认就会对被拒绝的人造成严重伤害。当代女性主义、民族主义、文化多元主义讨论,全都建立在拒绝承认已经成为一种压迫形式这个前提之上。这样,泰勒在两个领域分析了承认话语:在私人领域,已经认识到自我认同是在与“有意义的他人”持续对话与斗争中形成的;在公共领域,平等承认政治发挥着越来越大的作用。而当今女性主义却试图将这两个领域联系起来。

如果说,霍耐特主要是在私人领域阐发个体之间的承认与蔑视问题;那么,泰勒则集中在公共领域阐明平等承认政治具有的与可能具有的含义。在这里,泰勒将平等承认政治区分为两种类型:一种是伴随着从荣誉观念到尊严观念转化而来的“普遍主义政治”(politics of

① [加]泰勒:《承认的政治》,载汪晖、陈燕谷:《文化与公共性》,三联书店,2005年,第298页;译文有改动。

universalism)；一种是从现代认同观念中产生的“差异政治”(politics of difference)。前者强调所有公民享有平等的尊严，其内容是公民权利与公民身份平等化，这是一种平等尊严政治；后者认为应当承认每一个个体或群体的独特认同，这是一种差异认同政治。泰勒断定，尽管差异政治有机地脱胎于普遍平等尊严政治，但二者之间存在严重分歧：平等尊严政治强调普遍权利，认为所有人都值得平等尊重；差异认同政治谴责任何形式的歧视，强调特殊认同，认为所有文化都值得平等尊重。因此今天，围绕差异政治就产生了冲突：平等尊严政治指责“差异原则”违背了“非歧视性原则”，差异政治指责“无视差异原则”实际上是一种文化霸权。“这两种政治模式，虽然都建立在平等尊重的基础上，却是相互冲突的：一种观点认为，平等尊重的原则要求我们忽视人与人之间的差异。另一种观点认为，我们应该承认甚至鼓励特殊性。”[①] 这样，对于平等承认的要求就是，不仅要承认所有人潜在的平等价值，而且还必须承认他们运用这种潜能取得的实际成就具有平等的价值。这将是一个非常严肃的问题。

鉴于平等尊严政治和差异认同政治都有缺陷，那么承认政治是否是一条可供选择的中间道路？这是泰勒承认政治构想要解决的目标问题。在西方政治哲学史上，平等尊严政治可以划分为两种模式，它们分别与卢梭、康德联系在一起。无疑，卢梭受到斯多亚派影响，建议人们彻底放弃得到他人好评的期望，要求人们维护自己的人格。但是，在卢梭有关理想社会的描述中，可以看出荣誉与公众承认是至关重要的。这样，卢梭就开创了关于荣誉与尊严的一种新话语：既在傲慢谴责话语，以及荣誉伦理话语外，又增添了与众不同的平等尊重话语。第一种话语认为傲慢是罪恶的主要根源之一。因此，它要求人们远离人类生活的竞争和角逐，完全不要介意他人对自己的评价如何，也不要介意自己会在公共领域里留下什么印象。第二种话语反对普遍平等，认为荣誉(即优先权或特权)是一个体面人的首要标志，一个人追逐荣誉、珍

① [加]泰勒：《承认的政治》，载汪晖、陈燕谷：《文化与公共性》，三联书店，2005年，第305页。

视荣誉是理所应当的。一个人如果不在乎荣誉、不爱护荣誉,那就应该受到蔑视。泰勒认为,这是两种根本对立的话语。卢梭借用第一种话语谴责傲慢,但又不排斥尊重需要。易言之,对于傲慢的批判,目的并不是让人们进入无知无欲状态,而是导向一种平等尊严政治。这在黑格尔主奴辩证法中得到了阐述。黑格尔认为,人只有在得到承认的条件下才能得以正常发展。每一个意识都在另一个意识中寻求承认,这并不意味着缺乏美德。不过,泰勒强调,奴隶对主人的承认毫无意义,因为他们不是处于同一层次上的自由自主的主体。所以,寻求承认的斗争只有一种令人满意的结局,这就是平等的人之间相互承认。他说,尽管可以认为卢梭开创了新型的平等尊严政治,但其解决办法却存在严重问题。因为在卢梭政治哲学思想中,人的自由、不存在角色区分、高度统一的共同目标,这三个要素似乎是密不可分的。如果按照卢梭的观点,为了避免相互依附状态,人们必须完全依赖于"公意"(general will),那么,这样是否会导致无一例外的同质化暴政?事实上,从雅各宾主义到极权主义就已经说明,答案是肯定的。

因此,应该与卢梭模式的平等尊严政治保持一定距离。这是泰勒的看法。与卢梭模式不同,康德模式的平等尊严政治既不涉及公意问题,又不涉及角色区分问题,它只关心公民的平等权利。但这种模式只能给予特殊文化认同以非常有限的承认。今天在英美国家越来越流行的程序自由主义,就是从康德哲学思想的预设出发的。如罗尔斯、德沃金、艾克曼(Bruce Ackerman)等人认为,必须把个人权利永远置于第一位,而且按照非歧视性原则,个人权利必须优先于群体目标。德沃金关于两种不同道德承诺的区分,能够更好地说明这个问题。在《自由主义》一文中,德沃金把道德承诺区分为关涉美好生活目标的"实质性承诺"(substantive commitment)与关涉相互平等对待的"程序性承诺"(procedural commitment)。他强调,自由的社会在个人生活目标问题上不应该采取特定立场,即不应该有任何实质性承诺;相反,社会结合纽带是平等尊重所有人的程序性承诺。泰勒指出,像差异政治所批评的那样,这种程序自由主义模式是有问题的。因为今天越来越多的社会成为包含不止一个文化共同体的多元文化社会,这些共同体全都要求

自己的文化认同。这样，僵化的程序自由主义在未来世界中可能就行不通了。当然，较为灵活的程序自由主义可以避免同质化的指控。不过，无视差异的自由平等主义诊断也是成问题的。根据这个诊断：自由主义可以提供一个价值中立的基础，让所有不同文化背景的人都可以在此基础上交往和共存。实际上，自由主义不可能为所有文化提供交往的基础，它只是一种与其他文化完全不相容的文化的政治表达。就是说，自由主义不可能也不应该主张完全的文化中立。

这样，在有关文化多元主义问题上，就又一次遇到了承认问题。在文化多元主义政治，即差异政治看来，人们不仅应当允许所有不同文化继续存在，而且必须承认它们具有平等的价值。正是由于"认同是由承认构成的"这个观念，扭曲的承认才最终被列为一种可以与其他伤害相提并论的伤害。像霍耐特一样，泰勒强调法农在此所起的关键作用。法农《全世界受苦的人》主张用暴力争取自由。尽管受其影响的女性主义、文化多元主义不主张暴力手段，但都普遍接受通过斗争改变自我形象。目前大中学的教育改革，主要是课程体系改革，与其说是让全体学生对文化有更丰富全面的了解，不如说是给予迄今被排斥的群体以适当承认。针对文化多元主义的差异政治，泰勒分析道，"应当平等尊重所有文化"，似乎意味着"所有文化都具有平等的价值"。应该说这种假设不无道理，当然并非毫无问题。因为，这其中包含着某种信仰的东西。人们应当假定，所有民族的传统文化都是有价值的。不过，文化多元主义政治强行要求肯定的价值判断，这种行为是同质化的，是完全自相矛盾的，也许是悲剧性的。因为差异政治暗地里将自己的标准用于判断一切文化，从而使"差异政治有可能以千人一面而告终"[①]。

概而言之，平等尊严政治和差异认同政治，一是关于平等价值的同质性要求；一是在种族中心标准中的自我封闭。但是，这两者之间必然有某种中间道路，这就是承认政治。易言之，唯一可行的办法就是关于平等价值的假设，即我们研究他者时所采取的立场。也许我们无须问

① [加]泰勒：《承认的政治》，载汪晖、陈燕谷：《文化与公共性》，三联书店，2005年，第329页。

他者是否有权利向我们提出要求，只需考虑我们研究他者是否应该采取这种方式。那么，这种假设的依据是什么？泰勒回答道，这也许存在一个道德问题。在这里，就像对待个体生命和完整性尊重一样，泰勒将多元文化价值的承认追溯到道德意识或道德直觉中。在《自我的根源》中，泰勒强调道德生活的三个维度，即对他人的尊重、义务感、怎样过美好的生活。这三个维度在每个文化中都存在着，只是在不同文化中各自的重要性不同。当代道德哲学完全忽视了道德意识、道德信念维度。泰勒认为这个维度是至关重要的，它不仅是尊重个体生命和人的完整性的根由，而且是承认多元文化价值的根由。当然，现代人的道德世界与传统文明的道德世界明显不同。现代西方文明的独特性在于，它倾向于根据法权概念体系阐发尊重原则，这已成为法律体系的核心，且以这种方式传遍了世界（以世界主义著称的泰勒，有时不免流露出西方中心主义倾向）。

自17世纪自然法权学说强调天赋人权以来，法权就是主体权利，即法律特权。在洛克（John Locke）政治哲学所强调的——生命权、自由权、财产权——三项基本权利中，生命权、自由权是不可让渡的。其中，自由就是自主，尊重人格包含着尊重人的道德自律。在现代西方文明中，每个人都要求人们让自己以自己的方式发展。所以，在对尊重的理解中，自主占有关键地位；此外，还要避免痛苦；“要理解我们的道德世界，就不仅要弄清什么样的思想和图景奠定了我们对他人的尊重感，而且要弄清那些构成我们美好生活的基本概念”[①]。依泰勒之见，这就是对日常生活的肯定，它奠定了当代政治哲学的基础。在《吁求公民社会》（1990），尤其是《自由主义政治与公共领域》（1995）中，泰勒在阐发市民社会理论的同时，进一步分析了政治认同危机，并试图重塑民主决策程序，将蓬勃发展的公共领域视为民主的基本前提。近年来，在关于“多元现代性”（multiple modernities）的反思中，泰勒还致力于现代政治文化认同的重建。所有这些，与霍耐特在多元正义旗帜下建构的

---

① ［加］泰勒：《自我的根源：现代自我的认同》，韩震等译，译林出版社，2001年，第20页；译文有改动。

政治伦理学有异曲同工之妙。

然而，泰勒承认政治构想，却遭到了哈贝马斯、霍耐特等人的批评。哈贝马斯指出，泰勒承认政治使有关民主法治国家自我理解的讨论向前迈进了一步，这是肯定的。不过，其一，泰勒在关键问题上是模棱两可的：他把民主法治国家区分为两种不同模式，分别称为自由主义Ⅰ和自由主义Ⅱ，并把二者对立起来；但他用善与正义这些道德哲学范畴所拼凑起来的对立，纯属无中生有、毫无道理。"只要我们认真对待法治国家与民主之间的内在关联就会发现，法律体系不仅对于不平等的社会生活条件不会无动于衷，即使对于文化差异同样也不会置若罔闻。只要我们同时赋予主体法权承担者一种主体间性认同，就能避免泰勒这种或然的解释所造成的盲目性。个人，包括法人，只有经过社会化，才能充分个体化。由此可见，一种得到正确理解的法权理论所要求的承认政治，应当保护认同语境中个体生命的完整性。"[①]其二，泰勒承认政治依靠的是"假定一切文化都具有等同的价值"，并且对世界文明都作出了同样的贡献，这样的立足点显然不够牢靠。其三，尽管泰勒的文章堪称杰作，但他仍然没有走出"应用伦理学"（angewandte Ethik）的时髦路径。依笔者之见，如果说，哈贝马斯对泰勒第一点批评击中了要害，第三点批评勉强成立的话；那么，第二点批评无论如何是不能成立的。"假定一切文化都具有等同的价值"，这恰恰是泰勒批评的文化多元主义差异政治观点，哈贝马斯将泰勒与文化多元主义混为一谈，显然是误解了泰勒。因为泰勒只是"假定所有民族的传统文化都是有价值的"，而非"假定一切文化都具有等同的价值"。霍耐特断定，尽管认同政治不同于泰勒承认政治，但二者之间有密切联系。在泰勒视阈中，自由资本主义的历史一直伴随着为争取法律平等的承认而斗争；今天社会群体之间很大程度上是为文化解释差异的承认而斗争。不过，霍耐特对泰勒狭隘的法律承认概念不感兴趣，因为法律承认只是三种相互承认形式之一。在霍耐特那里，情感关怀、社会尊重，至少是与法律承

① ［德］哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海人民出版社，2002年，第242页；译文有改动。

认同等重要的承认形式。

第二,霍耐特多元正义构想与正义理论。“正义”(justice)问题是西方政治哲学、道德哲学核心问题之一。它的出现甚至早于,至少不晚于自由、平等问题。在古希腊,正义问题要比自由、平等问题重要得多。在《理想国》,尤其是第一卷、第二卷中,苏格拉底、柏拉图翻来覆去地追问什么是正义?什么是不正义?尽管没有得出令人满意的答案,但却已经表明正义是人的“四德”(智慧、节制、勇敢、正义)之一;更重要的是,在柏拉图时代,如同现时代一样,任何正义理论的核心问题都是对人与人之间不平等关系的辩护。所以说,柏拉图提出的“什么是正义?”问题“可以说开创了西方的社会政治哲学”①。古希腊“最博学的人”(恩格斯语)亚里士多德的《政治学》,尤其是《尼各马可伦理学》第五卷专门探讨了正义问题,对正义的性质与范围、分配正义、政治正义、自然正义与约定正义等问题进行了细致论述。在《政治学》第一卷中,亚里士多德说道,与其他动物比较起来,人的独特之处就在于他具有善恶感、正义与非正义感,以及诸如此类的感觉。对正义的共同理解就构成城邦秩序的基础。此外,斯多亚学派第一次阐发了自然法学说;伊壁鸠鲁第一个从理论体系上阐发了社会契约论;西塞罗将自然法传给了罗马法学家,也传给了奥古斯丁,并得出了所有人平等的结论:人是为正义而生的,人的权利不是基于看法,而是基于自然,没有什么比完全认识这一点更有价值的了。现代自由主义形成以后,正义理论更是成为实践哲学核心问题之一。简言之,从以柏拉图、亚里士多德为代表的古典正义理论,经过以“自由(权利)、平等(公平)、博爱(宽容)”为核心的现代自由主义正义理论,到20世纪70年代以《正义论》为标志出现了正义理论的复兴,20世纪80年代社群主义崛起以及自由主义—社群主义之争,形成了各种各样新的正义理论,这表明了当代正义理论的真正繁荣。在这里,我们不可能对西方正义理论进行系统考察,只是对与霍耐特多元正义构想关系密切的罗尔斯的公平正义理论,以及沃

① [英]B.巴里:《正义诸理论》,孙晓春、曹海军译,吉林人民出版社,2004年,第1页。

尔泽多元主义正义理论进行简要阐释。

众所周知,罗尔斯(John Rawls)以正义理论闻名于世。自20世纪50年代以来,他就致力于政治正义、社会正义问题的研究,发表了一系列有关文章,如《作为公平的正义》(1958)、《宪法自由与正义观念》(1963)、《正义感》(1963)、《分配正义》(1967)、《分配正义:一些补充》(1968)等,并于1971年出版了积20年之功炼成的精品之作《正义论》。在这部著作中,罗尔斯想通过提出一种正义论,把过去十余年来所写论文中表达的观点综合成一个前后连贯的观念。如哈贝马斯所说,因为《正义论》将长期以来受到压制的道德问题重新恢复到严肃哲学研究对象的地位,所以,在当代实践哲学中,《正义论》标志着一个轴心式的转折点。学界普遍认为,这部著作是20世纪50年代以后道德哲学、政治哲学领域最重要的著作。事实上,《正义论》的确对当代实践哲学产生了重要影响,以至于迄今研究正义理论都不能越过它——无论赞成还是反对。就连社群主义者沃尔泽也坦然承认,当今对正义进行研究著述的人,谁也不能否认、谁也不能不尊重罗尔斯的成就。尽管沃尔泽并不同意《正义论》的观点,因为他的事业与罗尔斯不同,且侧重于不同学术领域——沃尔泽侧重于历史学和人类学领域而非经济学和心理学领域——但是,如果没有罗尔斯的著作,沃尔泽著作就不会像现在这样成形,甚至可能根本不会成形[①]。《正义论》有如此重要的地位,并获得如此大的声誉,一个重要原因就是,在这里,罗尔斯进一步概括了洛克、卢梭、康德传统的社会契约论,使之上升到了一个更高的抽象水平,创立了一个比长期以来占支配地位的功利主义道德理论更优越的系统的"作为公平的正义"(justice as fairness)理论。《正义论》凭借这个理论对西方自由主义进行了政治伦理学改造,使现代自由主义理论的前提和基础发生了改变——通过罗尔斯正义论,当代政治哲学主题从自由变为平等。因为罗尔斯将正义视为当代政治哲学主题,而正义总是体现为平等。姚大志教授认为,罗尔斯正义两原则强调的

① [美]沃尔泽:《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,褚松燕译,译林出版社,2002年,"致谢"第2页。

都是平等:第一个原则用来处理平等的自由,第二个原则用来处理平等的分配。这个看法固然有进一步商量的余地,但却抓住了罗尔斯自由平等主义的实质。

在《正义论》这部被视为当代实践哲学复兴的标志性著作中,罗尔斯从理论、制度、目的三个层面系统阐述了自由平等主义正义理论。首先,从道德直觉观念出发阐发正义论的主要理念,并着重阐述正义两原则;然后,通过原初状态、无知之幕的预设阐述了正义的环境,完成了对正义两原则的论证;接着,在制度层面讨论了政治正义、分配正义、代际正义等有关问题,强调自由优先性这个核心观点;最后,谈到了道德价值、自尊、自主、正义与善等问题。当然,《正义论》内容远不止这些。在这里,笔者只想简要阐释作为公平正义核心的两个正义原则,即正义两原则。

与那些喜欢下结论的哲学家不同,罗尔斯特别注重结论的论证。在《正义论》第 10 节中,他对正义两原则进行了尝试性概括,最初表述是:“第一个原则:每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二个原则:社会的和经济的不平等应这样安排,使它们[1]被合理地期望适合于每一个人的利益;并且[2]依系于地位和职务向所有人开放。”①第一个原则是“自由平等原则”(liberal equality principle),第二个原则是“差别原则”(difference principle)。罗尔斯认为,这两个原则的先后次序是这样的:第一个原则优先于第二个原则。这就意味着,对第一个原则所要求的平等自由原则的违犯不可能因较大的社会经济利益而得到辩护或补偿。财富和收入分配以及权力等级制,必须同时符合公民的平等自由和机会自由。但是,由于第二个原则中存在两个模糊的短语,即“每一个人的利益”和“平等地向所有人开放”,所以,第 13 节对第二个原则进行了更确切的表述:社会的和经济的不平等应这样安排,使它们[1]适合于最小受惠者的最大利益;[2]依系于在公平的机会平等条件下

---

① [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社,2003年,第 60~61 页。

职务和地位向所有人开放。在这里,他强调差别原则与正义论一般观念的协调一致。在第39节中,他对第一个原则进行了推导,并重新表述为:每个人对与所有人所拥有的最广泛平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。在第46节中,他对关于制度正义两原则给出了"最后的全面陈述":第一个原则——每个人对与所有人所拥有的最广泛平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二个原则——社会的和经济的不平等应这样安排,使它们[1]在与正义储存原则一致情况下,适合于最小受惠者的最大利益;并且[2]依系于在公平的机会平等条件下职务和地位向所有人开放。

由此可见,关于制度正义第一个原则的"最后表述",与第39节中的"重新表述"相比一字不差;与第10节中的"最初表述"相比有两点变化:一是将"其他人"修改为"所有人",二是"最广泛的基本自由体系"修正为"最广泛平等的基本自由体系",增加了"平等"二字。第二个原则"第一部分"与第13节中的"重新表述"相比,增加了"在与正义储存原则一致情况下"这个限定条件;与第10节中的"最初表述"相比变化较大。第二个原则"第二部分"与第13节中的"重新表述"相比没有变化;与第10节中的"最初表述"相比,增加了"在公平的机会平等条件下"这个限定条件。这说明,罗尔斯对正义两原则的表述越来越精确。当然,在这里,罗尔斯不仅全面阐述了正义两原则,而且进一步阐发了两个优先原则。在他看来,第一个优先原则是指自由优先性——两个正义原则应当以词典式次序排列。因此,自由只能为了自由的缘故而被限制。这有两种情况:(1)一种不够广泛的自由必须加强由所有人分享的完整自由体系;(2)一种不够平等的自由必须可以为那些拥有较少自由的公民所接受。第二个优先原则是指正义对效率和福利的优先性——第二个正义原则以一种词典式次序优先于效率原则和最大利益原则;公平机会优于差别原则。这有两种情况:(1)一种机会的不平等必须扩展那些机会较少者的机会;(2)一种过高的储存率必须最终减轻承受这一重负的人们的负担。

实际上,罗尔斯正义论所描述的"正义两原则""两个优先原则"涉

及到自由与平等关系问题,或者说,涉及到这两者在自由主义价值体系中的地位问题。罗尔斯则试图通过作为公平的正义理论,在自由主义前提下强调机会的公平平等,并在自由与平等之间达至平衡。不过,正是由于这一点,使他在获得“自由平等主义”赞誉的同时,也遭到了方方面面的责难。如桑德尔、泰勒等社群主义者的抨击,以及诺齐克、德沃金等自由主义者的批评,还有哈贝马斯与罗尔斯的“家族内部之争”。在这些抨击与批评下,罗尔斯对作为道德正义论与政治正义论未加区分的“正义论”进行了检讨。到《政治自由主义》(1993)中,他“将正义观念限制在政治领域”而成为一种政治正义论。从《正义论》到《政治自由主义》,罗尔斯正义论到底发生了哪些变化?这是学界争论很多的一个问题。撇开各种各样争论,以及形形色色的评论不谈,简单地说,在《政治自由主义》中,罗尔斯继承并修正了《正义论》的正义观念,从根本上改变了对它的哲学阐释,即放弃了秩序良好社会的道德哲学辩护,回到作为公平的正义的政治哲学阐释中。他强调,《政治自由主义》有两个主要目标:一是想讨论,秩序良好的作为公平的正义的社会是如何通过政治正义观念获得理解的?而且,一旦它适合于合理的多元主义事实,又是如何受政治正义观念范导的?二是想讨论,如何理解包含大量合乎理性的政治观念的秩序良好的自由的社会?或者说,如果不仅存在合理的多元主义事实,而且存在许多合乎理性的自由主义政治观念的家族之争,那么,一个秩序良好的自由主义政治社会又是如何形成的?总之,“政治自由主义的问题是为一种(自由主义的)立宪民主政体制定一种政治的正义观念,在该政体中,各种合乎理性的学说——宗教的和非宗教的;自由主义的和非自由主义的——之多元性可以基于正当理由得到承认”[①]。当然,政治正义观念是在《作为公平的正义:政治的而非形而上学的》(1985)中开始阐发的,不过,到《政治自由主义》得到了进一步系统化。

在《政治自由主义》这部“厚重而富有启发性”的著作中,罗尔斯走

① [美]罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2002年,“平装本导论”第27页。

出了重要的三步:(1)从政治自由主义基本理念——政治正义观念、自由而平等的公民观念、秩序良好社会观念——出发,罗尔斯将道德正义论与政治正义论区分开来,使正义论从一种道德哲学转变为一种政治哲学。他认为,政治正义观念作为政治自由主义最基本理念,它所指向的是在自由而平等的个人之间建立一种合理而又秩序稳定的社会合作体系,即一种现代立宪民主社会。就是说,政治自由主义不把政治正义观念当做真理谈论,而是当做合理性观念谈论。这样,自由而平等的个人观念与由政治正义观念有效调节的秩序良好社会观念,就成为罗尔斯"最适合的政治正义观念"的两个基本要素。(2)在对重叠共识、权利优先于善、公共理性这三个政治自由主义主要理念的阐释中,罗尔斯强调多元宽容原则,以及政治自由主义与古典共和主义的一致性、与公民共和主义的歧异性。(3)通过对政治自由主义制度框架的分析,罗尔斯得出结论说:正义的第一主题是社会基本结构。然而,政治自由主义的问题在于:一个因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由而平等的公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在?或者说,尽管合乎理性但却相互对峙的各种"整全性"(comprehensive)学说,怎样才可能并存并一直承认立宪政体政治观念?一种能够获得重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么?这些都是政治自由主义力图回答的问题。要言之,"由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何才能长治久安?"[①] 依罗尔斯之见,这是一个政治正义问题,而不是一个关于至善的问题。尽管政治正义观念也是一个道德观念,但是,作为自由而平等的公民所享有的权利和义务,以及这些价值都受到了更多的限制,它必须包含自身的内在规范和道德理想。

诚然,作为公平的正义始终是罗尔斯正义论的核心。《政治自由主义》保留了《正义论》关于作为公平的正义理论的许多内容,如正义两原则、基本结构的内容、意义等。但与《正义论》相比,《政治自由主

① [美]罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2002年,第3页。

义》至少有两点变化:(1)区分政治正义论与道德正义论,从作为公平的正义的整全性学说转变为作为公平的正义的政治观念。如同罗尔斯所承认的,在《正义论》中,一种普遍范围的道德正义论与一种严格的政治正义论没有区分开来。在整全性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的各种观念之间也未作任何比较。《正义论》的论证依赖于正义原则得以实现的前提。这个前提是,在秩序良好的作为公平的正义的社会里,公民们都坚持相同的整全性学说——包括康德的整全性自由主义,而作为公平的正义的原则可能隶属于这种整全性学说。然而,在《政治自由主义》中,政治正义论与道德正义论的区分以及相关理念却是至关重要的。现在的问题是,现代民主社会不仅具有多元的整全性宗教学说、哲学学说、道德学说,而且具有互不相容却又合乎理性的多元的各种整全性学说。存在互不相容却又合乎理性的多元的整全性学说这个事实——简言之,合理的多元主义事实——充分表明,在《正义论》中,罗尔斯所使用的作为公平的正义之秩序良好社会的理念是不现实的;关于秩序良好社会稳定性的解释也是不现实的,必须重新解释。《政治自由主义》对《正义论》几点遗漏进行补充解释之后,《正义论》中关于政治正义观念、重叠共识观念的模糊性就得以澄清。这几点遗漏是:作为公平的正义观念是一种独立的观点,重叠共识观念是对稳定性的解释;对简单多元主义与合理的多元主义进行区分,以及弄清它与合乎理性的整全性学说理念的联系;对已被引入(与道德建构主义相对的)政治建构主义中的理性与合理性的区分进行更充分说明,以阐明实践理性中权利原则与正义原则的基础。因此,《政治自由主义》的立足点在于,作为公平的正义从一开始便被描述为一种政治正义观念,并视之为与整全性学说相分离的独立观点。(2)从关注政治正义、社会正义转向关注公平的形式正义,并且注意到多元正义原则。如果说《正义论》主要关注社会正义,那么《政治自由主义》则主要关注作为公平的形式正义。《政治自由主义》意识到,种族、民族、性别是最突出的问题,它们要求不同的正义原则;在《正义论》中,现代民主国家的道德结构、政治结构占据中心地位,它没有谈到工厂民主问题,尽管论及代际正义,但没有考察民族之间正义问题,更忽视了家庭内部正义

问题。

当然，《正义论》和《政治自由主义》都力图探讨理性而又公正的秩序良好的民主社会的可能性，以及作为公平的正义在政治和社会世界的诸种政治观念中应享有一种特殊地位的原因。或者说，它们都力求勾勒适合民主政体的较合乎理性的正义观念，并且为最合乎理性的正义观念提供一种预设。罗尔斯的出发点是这样一种假设：一个合乎理性的正义之政治社会是可能的。唯其可能，人类才必然具有一种道德本性。这不是一种完美无缺的本性，却是一种可以理解、可以依其而行动，并受一种合乎理性的政治正义观念驱动，且足以支持由其理想和原则指导的社会之道德本性。

在回应哈贝马斯"作为公平的正义是实质的而非程序的"这个指责过程中，罗尔斯进一步为政治自由主义辩护。他声称，程序正义与实质正义的区分，在很大程度上就是程序正义与结果正义的区分。但是，程序正义总是可能依赖于结果正义，或实质正义。因此，"程序正义与实质正义是相互联系的而非相互分离的。这使公平的程序仍然具有其内在价值——比如说，一种具有公道价值的程序可以给所有的人一种表现他们的机会。"[①] 罗尔斯认为，关于程序正义与实质正义之间的联系，可以通过两个实例加以说明：一是通过分蛋糕的常识性程序说明那种完全的程序正义；二是犯罪审判程序是一种不完全的正义。如此看来，有时候人们争论的似乎是关于程序正义与实质正义的，实际上并不是。如多数主义者与宪法主义者之间的争论是围绕基本权利与自由展开的，这些问题显然不是承认政府程序的那一部分。罗尔斯说道，经过这一迂回的探讨之后，哈贝马斯还能说他的话语理论只是程序主义的吗？罗尔斯断言，自己不会因为哈贝马斯的指责而发生动摇，并断定哈贝马斯话语理论也是实质性的，而不可能是纯粹形式的。从这里可以看出，尽管《政治自由主义》主要关注形式正义问题，但并没有否定实质正义，而是力图将程序正义与实质正义统一起来。这就是罗尔斯没

① ［美］罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社，2002 年，第 448 ~ 449 页。

有像哈贝马斯那样成为一个程序主义者，而被视为自由平等主义者的原因之一。

到《作为公平的正义——正义新论》(2001)中，罗尔斯提出两个目标：(1)纠正将作为公平的正义之主要理念弄得模糊不清的许多严重缺点，同时对一些带有共性的反对意见给予答复；(2)将《正义论》所阐述的正义观念与自1974年以来所发表文章中包含的主要观念合并成一种统一的表述。为了实现这两个目标，他在这部新论中对作为公平的正义理论进行了重新阐述，这既包括内容方面的变化，也包括论证方面的变化。主要体现在三个方面：(1)正义两原则之论述和内容方面的变化；(2)如何从原初状态出发对正义两原则进行论证方面的变化；(3)作为公平的正义本身应该如何理解方面的变化。这里主要分析第一个变化，即正义两原则的"最新表述"："每一个人对于一种平等的基本自由之完全适当体制都拥有相同的不可剥夺的权利，而这种体制与适于所有人的同样自由体制是相容的；社会与经济的不平等应该满足两个条件：第一，它们所从属的职务和地位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放；第二，它们应该有利于社会之最小受惠者的最大利益(差别原则)。"① 第一个原则可以视为自由原则，第二个原则第一部分可以视为机会平等原则，第二部分则是差别原则。罗尔斯强调，第一个原则优于第二个原则；在第二个原则中，公平的机会平等——它意味着自由的平等——优于差别原则。由此可见，与《正义论》相比，这里对正义两原则的重新表述有两个变化：如果说，对第二个原则中的两个部分的顺序颠倒——将机会平等原则提到差异原则之前，是为了使正义原则与优先性原则次序相一致——是纯粹形式的话，那么，对第一个原则如此表述则是实质性的，即为了确保平等的"基本自由"。

罗尔斯正义理论首先遭到诺齐克、德沃金等当代自由主义者的批评。对于自由至上主义者诺齐克自不必说，就连罗尔斯的同路人、当代美国法哲学家德沃金也对之进行批评。在《无政府、国家与乌托邦》

---

① [美]罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，姚大志译，上海三联书店，2002年，第70页。

(1974)中,诺齐克(Robert Nozick)对罗尔斯正义理论,尤其是分配正义原则进行了批驳,并提出持有正义的权利理论。他认为,持有正义就是指:(1)一个符合获取正义原则而获得权利的持有人,对那个持有是有权利的。(2)一个符合转让正义原则,从其他对拥有权利的持有人那里获得权利的持有人,对那个持有是有权利的。(3)除非通过上述(1)与(2)的(重复)应用,无人对一个持有拥有权利。因此,分配正义的整个原则只是说:如果所有人对分配在其份额下的持有都是有权利的,那么这个分配就是公正的[①]。可见,从最初获取的正义加上以合法手段分配权利的正义,就构成诺齐克分配正义原则的核心。

针对罗尔斯"自由平等人",德沃金(Ronald Dworkin)建构了一个"理想法律人"形象,即"认真对待权利,严肃原则问题;出入法律帝国,逍遥人生疆界;心系自由律令,胸怀至上德性"。《原则问题》中译者张国清教授看到,这个形象的每一个要素正好是由德沃金迄今出版的6部专著的书名所构成:《认真对待权利》(1977)、《原则问题》(1985)、《法律帝国》(1986)、《人生的疆界》(1994)、《自由的法》(1996)、《至上的德性》(2000)。在这些著作中,德沃金通过对法律实证主义的批评,阐发了以"普遍权利理论"(general theory of right)为核心的自由主义法哲学思想。在《认真对待权利》中,他强调人的尊严与政治平等观念,认为自由主义的出发点是平等而非自由,"我的论点中的核心概念不是自由而是平等。我设想我们所有人都同意政治道德的如下假定:政府必须关心它统治下的人民,就是说,把他们当做有能力经受痛苦和挫折的人;政府必须尊重它统治下的人民,就是说,把他们当做根据他们应当如何生活的理性概念有能力组织起来并采取行动的人。政府必须不仅仅关心和尊重人民,而且必须平等地关心和尊重人民。"[②]《原则问题》,尤其是第三部分讨论了自由主义与正义问题。在阐发什么是自由主义,以及自由主义平等的两个原则基础上,德沃金进一步论述自

① [美]诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1991年,第157页;译文有改动。

② [美]德沃金:《认真对待权利》,信春鹰等译,中国大百科全书出版社,1998年,第357页。

由主义为什么应当关心平等。

毫无疑问,正义问题是当代自由主义最棘手的问题之一,就是说,自由主义正义理论是非常复杂的,这与"自由主义"(liberalism)概念的复杂性联系在一起。笼统地讲,如同古典自由主义一样,当代自由主义也可以分为两个传统:一是功利主义传统,一是契约论传统。前者被称为"自由至上主义"(libertaranism)——在国内学界,又译为自由放任主义、极端自由主义;后者被称为"自由平等主义"(liberal equalitarianism)——在国内学界,又译为权利自由主义、义务论自由主义。这样,在正义理论中就存在两种倾向,就像当代英国正义理论家B.巴里所说的:"作为互利的正义"与"作为公平的正义"。实际上,在自由、平等、正义这些自由主义基本价值问题上,它们之间并没有什么根本不同;不过应当承认,对自由、平等、正义在自由主义价值体系中的地位,它们的看法是有差别的。如罗尔斯、诺齐克、德沃金等人都被视为自由主义"权利优先论"者,不过,他们对自由与平等关系,以及对正义的理解有较大分歧。简单说,只有在"正义独立于善"的意义上,他们才"行进在同一条道路上",但是"以不同方法捍卫着自由主义的结果":在分配正义问题上,像罗尔斯一样,德沃金主张坚持程序正义、形式正义,同时兼顾社会正义、实质正义。所谓社会正义(实质正义),就是强调社会环境的正当以及分配标准的合理。如确定某些特定的分配原则,以追求某些结果平等。但是,这往往导致某些事实上的不公正(不正义)。因此,像哈耶克(Friedrich von August Hayek)一样,诺齐克主张程序正义、形式正义,反对社会正义、实质正义。所谓程序正义(形式正义),就是按照某些普适原则而行动,坚持起点平等、规则普适平等,强调机会平等。但是,这往往导致某些事实上的不平等。总之,对诺齐克来说,自由就意味着一切,平等什么也不是。相反,德沃金强调平等是自由主义的原动力,因此捍卫自由主义就是捍卫平等。罗尔斯政治正义论则力图在自由与平等之间保持平衡(与罗尔斯"正义独立于善"不同,霍耐特把善的观念建立在承认理论的多元正义构想基础之上)。

如果说,罗尔斯、诺齐克、德沃金关于自由、平等、正义等问题的论

争属于"家族内部之争",那么,自由主义—社群主义之争则属于"不同家族之间的论争"。毋庸讳言,自由主义—社群主义之争支配了20世纪80年代的政治哲学领域,其影响一直延续至今日。但由于自由主义、社群主义这两个概念,或者说,这两种思潮的多义性、模糊性、交叉性,使得这个争论变得扑朔迷离。针对社群主义对程序自由主义的批评,金里卡(Will Kymlica)进行了反驳,并为自由平等主义辩护。在《自由平等主义与公民共和主义:朋友抑或敌人?》(1997)一文中,他把社群主义视为一种公民共和主义,并在分析自由平等主义与公民共和主义政治观念之后,强调"在所有的实际问题中,共和主义与自由平等主义都应该是盟友"[①]。不过,他宣称,当自由主义的正义与共和主义的民主发生冲突时,自己将站在自由平等主义一边,因为正义是政治制度的首要德性。关于自由主义—社群主义之争,古特曼、泰勒、沃尔泽、桑德尔、哈贝马斯、霍耐特、维尔默、伯内斯、金里卡等人都做过精彩分析。布坎南(Allan E. Buchanan)则从五个方面系统概括了社群主义对自由主义的批评:(1)它贬低、忽视、削弱了作为人的美好生活基本要素的社群;(2)它把政治生活仅仅理解为一种工具性的善,从而低估了政治生活的价值,无视社群中充分的政治参与对于人的美好生活的重要性;(3)它没有充分说明那些并非通过契约而承担的义务的重要性;(4)它预设了有缺陷的自我,没有意识到自我是植根于并部分地是由并非人们选择的承诺与价值构成的;(5)它错误地把正义视为社会制度的首要德性,没有看到正义至多是更高的社群德性崩溃之后才需要的"补救性德性"(a remedial virtue)[②]。实际上,社群主义与自由主义之间的根本分歧是正义与善的关系问题。

尽管不同社群主义者对自由主义政治哲学的态度是有差异的,但他们都对自由主义政治哲学进行了抨击,并在此基础上阐发自己的正义观点。例如,在《德性之后:道德理论研究》(1981)、《谁之正义?何

① [加]金里卡:《自由主义、社群与文化》,应奇、葛水林译,上海译文出版社,2005年,第287页。

② A. E. Buchanan, *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, in Ethics, 99 (July, 1989), pp. 852 ~ 853.

种合理性?》(1988)等著作中,麦金太尔从现代社会德性无序的现状出发抨击自由主义的个人主义,强调自我对于社群的依赖性;尤其是批评罗尔斯、诺齐克的正义理论,重申“善是政治生活的首要德性”观点;并试图在重构德性学说基础上,用亚里士多德的德性伦理替代自由主义的规范伦理。正由于此,麦金太尔学说被称为是新亚里士多德主义。在《自由主义与正义的局限》《民主的不满:当代美国民主》等著作中,桑德尔从道德主体、分配原则、社会契约等角度批评罗尔斯“不受约束的自我”(the Unencumbered Self),以及“正义优先于善”观念,揭示自由主义正义理论的局限性;并围绕正义与善、正义与共同体等问题阐发“正义内在于善”观念。在《哲学与人的科学》(1985)、《确定性伦理》、《分配正义的性质与范围》等文本中,泰勒不仅系统批评自由主义的原子主义,而且试图协调诺齐克、罗尔斯在分配正义问题上的冲突,主张将贡献原则与平等原则结合起来。对于这些,在此不再详细阐述。这里主要阐释沃尔泽多元主义正义理论。在第一章中曾经分析过,沃尔泽多元主义正义理论对霍耐特多元正义构想可能有的重要影响。沃尔泽断定,自由主义追求普遍正义是走错了方向,应该离开普遍正义走向多元正义。因此,在《正义诸领域》中,沃尔泽站在多元主义立场上,试图创造一种特殊主义的而非相对主义的道德文化学说,并从社会物品理论出发,阐发一种以复合平等为核心的多元主义正义理论。

沃尔泽强调,在任何社会,正义都存在于社会物品的分配中,不同物品应该有不同的分配原则。在这里,社会物品是一个范围非常广泛的概念,从货币、商品到安全福利、教育;从成员资格、政治权力到公职、公共荣誉;从艰苦劳动到自由闲暇;从爱、婚姻、家庭到神恩;从需要、供给到个人所得;等等。分配原则意味着给予、配给、交换,等等,但焦点既不在制造者行为上,也不集中在消费者行为上,而是集中在分配代理人和物品领受者身上。分配的依据是人们所共享的物品是什么以及它们的用途何在,分配代理人受他们所掌握的物品的制约。因此几乎可以这样说:物品在人们之间自行分配。为了对多元分配可能性进行解释和限制,就需要一种社会物品理论。沃尔泽将它概括为六个要点:(1)分配正义所关注的所有物品都是社会物品;(2)人们因其构想与创

造方式不同而呈现出占有并使用社会物品的具体特征;(3)不存在一种可以想象的超越全部物质世界和精神世界的基本物品;(4)社会物品的含义决定了社会物品的运动——分配标准与分配制度不是物品本身固有的,而是社会物品内在需要的;(5)社会意义具有历史性——正义分配或非正义分配随时间推移而变化;(6)分配必须是自主的——每一种或每一组社会物品都构成一个分配领域,在其中只有某些特定标准和制度安排是合适的。

在比较简单平等与复合平等之后,沃尔泽说道,所谓"复合平等"(complex equality)就意味着反对专制。专制就是指任何处于某个领域或掌握某种社会物品的公民可以被剥夺在其他领域里的地位或其他的社会物品。所以,对支配和控制的批判指明了一个永无定论的分配原则。这就是:"任何一个社会物品 X 都不能这样分配:拥有社会物品 Y 的人不能仅仅因为他拥有 Y 而不顾 X 的社会意义占有 X。"①这个分配原则引导着沃尔泽去研究社会物品的意义,并从内部去考察不同的分配领域。在此,他提出了分配正义的三个原则。(1)自由交换原则:自由交换是多种多样的,它不保证特定的分配结果。在任何可以被合理地称为自由的交换中,无论如何都不能假定在稍后某个时刻达成的社会物品的特定分配。至少在理论上,自由交换能创造出一个市场,在这里,所有物品都能够通过货币这个中介转换成所有其他物品。没有占支配地位的物品,也没有垄断。因此,连续性分配的获得将直接影响所分配物品的社会意义。他强调,自由交换不是一个一般性标准,只有通过对特定社会物品的仔细分析,人们才能明确它能在其中发挥作用的领域的边界。不过,至多只能提出哲学上有权威性的边界,而非政治上有权威性的边界。(2)应得原则:像自由交换一样,应得似乎也是多种多样的。人们可以设想一个唯一的可以实施奖惩并对各种个人所得形式保持敏感的中立机构,这样,分配过程虽然被集中起来了,但结果仍然是无法预料的、多变的。"应得似乎要求特定物品与特定个人之

① [美]沃尔泽:《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,褚松燕译,译林出版社,2002 年,第 24 页。

间有一种非常紧密的联系，而正义之在有的时候才要求那样一种联系。”① 尽管国家可以强制分配某些物品，有时候国家也确实这样做；但分配是人们需要的东西，而非人们应得的东西。因为强制分配存在实际困难，更深层的原因是某些应得并没有紧迫的需要，而且它不以同样方式涉及持有、所有和消费。即使应得具有强烈的需要，也很难于判断；只有在非常特殊的情况下，它才能够进行具体明确的分配。(3)需要原则：按需分配是马克思《哥达纲领批判》提出的分配原则——根据社会成员需要分配社会财富。沃尔泽认为这是一个似乎合理但极不完整的建议，事实上，“各尽所能”也是一个分配建议，而且是一个与“按需分配”并不适合的建议。因为“各尽所能”意味着以个人的资格条件分配工作。然而，如果工作是稀缺的，并且有许多能够胜任的候选人，那这个工作分配给谁呢？哪一个人最需要这个工作呢？而且，有些东西，如政治权力、荣誉和威望、游艇、珍贵书籍等，并不是人人都需要的东西。对于这些东西的分配来说，需要根本不起任何作用。所以，应该产生一个特殊的分配领域，在这里，需要本身就是正义的分配原则。或者说，正义的或大致正义的分配应该是：不同物品基于不同理由、依据不同程序分配给不同的人们。

由此可见，沃尔泽分配正义理论是以社会物品理论为出发点、旨在协调自由与平等的以复合平等为核心的多元主义正义理论。但是，这个理论遭到了德沃金的批评。他认为，复合平等理论是由两个观念组成的：(1)每一种资源必须按照与其领域相适应的原则分配。(2)某个领域的成功不得允许成功者去主导另一个领域。诚然，这是一幅逍遥随意而令人赏心悦目的社会正义景象：它许诺了一个与自身传统和平相处的社会，没有持久的紧张、竞争、妒忌和对简单平等的严格管制；公民们和睦相处，尽管没有一个人恰好有另一个人也有的财富、教育或机会，因为他们都认识到，他们获得的就是在每一个领域内正义所要求的东西；他们都相信，他们的自尊、在共同体中的地位，都依赖于自己总体

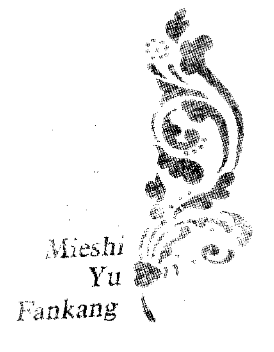
① [美]沃尔泽：《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》，褚松燕译，译林出版社，2002年，第29页。

状况与他人总体状况的比较。不幸的是，沃尔泽没有全面描述在这样一个社会里的生活应当像什么？谁将参与他所讨论的不同类型资源的分配以及得到多大份额？相反，沃尔泽提出了有关不同社会包括我们自己的社会，如何在不同领域发展出不同分配原则的一些逸闻趣事和历史事例。所以说，尽管沃尔泽列举的事例往往颇为动人，与清晰行文相得益彰，不过，他们核心论点仍然是失败的。因为沃尔泽的复合平等理念是无法实现的，甚至是前后矛盾的，并且没有涉及到有助于人们思考实质正义问题的东西。最终在正义问题上陷入了深刻的相对主义。德沃金质疑道："假如正义只是一个遵循共识的问题，那么当不存在共识的时候，双方如何就正义发生争论呢？在那个情况下，按照沃尔泽的相对主义考虑，没有一个解决方案可能是正义的。"①要言之，德沃金对沃尔泽多元主义正义理论的批评主要有三点：一是指责他没有理论论证，只是列举事例；二是认为复合平等理念前后矛盾；三是断言多元主义正义理论陷入相对主义。那么，德沃金对沃尔泽的批评是不是合理的？到底有多少合理因素？

应该说，德沃金对沃尔泽的批评不是捕风捉影，而是具有相当程度的合理性。他所批评的这三点，在沃尔泽那里确实不同程度地存在着。然而，关于沃尔泽没有理论论证，并且陷入相对主义的指责，似乎有些过分。尽管沃尔泽以众多事例说明自己的结论，但并非完全没有理论论证；至于相对主义因素，这似乎是多元主义不可避免的结果，但硬说沃尔泽正义理论陷入相对主义，似乎有些不妥。因为多元主义与相对主义毕竟是两个不同的东西，或者说，多元主义蕴涵着相对主义因素，但多元主义并不必然是相对主义。实际上，一个关键问题，德沃金并没有意识到，即沃尔泽强调"分配是所有社会冲突的根源"，这个说法似乎并不正确，至少是片面的，甚至不如霍耐特所说的"蔑视体验是社会冲突的道德动机"具有合理性。

---

① [美]德沃金：《原则问题》，张国清译，江苏人民出版社，2005年，第283页。


Mieshi
Yu
Fankang



第七章

霍耐特承认理论及其多元正义构想分析评价


Mieshi
Yu
Fankang

本章试图在法兰克福学派批判理论总体框架中，对霍耐特承认理论及其多元正义构想进行分析评价，主要揭示他所处的困境：尽管徘徊于批判理论与后批判理论、理想主义与现实主义、一元主义与多元主义之间，但是最终走向了后批判理论。

第一章第二节曾经给“什么是承认理论”一个界说，并界划了霍耐特承认理论的问题域。简言之，承认理论就是关于承认问题的理论学说，它要阐释承认的内涵、承认的理由、承认的形式、承认的目标等问题。霍耐特承认理论的问题域：(1)为什么说批判理论的“承认理论转向”是必要的？(2)批判理论的“承认理论转向”是如何成为可能的？(3)承认与蔑视、蔑视与反抗是什么关系？为什么说蔑视体验是社会反抗的道德动机？(4)承认与再分配、承认与正义、承认与道德是什么关系？前三个问题的解决，使霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心——承认理论得以形成完善。在这里，霍耐特以蔑视与反抗为主题、以人际关系道德重建为目标，建构了承认理论基本框架。第四个问题的解决，使霍耐特以一元道德为基础的多元正义构想，以及以正义与关怀为核心的“政治伦理学”得以基本建构，从而完成了从承认理论到多元正义构想的演变。下面将对霍耐特承认理论及其多元正义构想进行分析评价。

第一，霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论究竟是什么关系？批判理论的“承认理论转向”完成得如何？这是研究霍耐特承认理论的出发点。毋庸讳言，霍耐特是在德国文化传统，尤其是批判理论传统熏陶中成长起来的批判理论家。但是，从学术背景与思想渊源，以及承认理论与法兰克福学派批判理论的关系看，他又不是一个正统的批判理论家。在他那里，批判理论与后批判理论是纠缠在一起的；甚至可以说，霍耐特已经成为一个“后批判理论家”。

就个人学术背景而言，霍耐特坦然承认与哈贝马斯6年的合作使自己受益匪浅。这6年，应该从1983年他担任法兰克福大学哲学系哈贝马斯教授的助教算起，到1989年10月他到柏林自由大学从事研究工作之前。这6年，是霍耐特思想走向成熟、承认理论逐步形成的6年。在这6年里，霍耐特出版了第一部专著，这就是在其博士论文基础

上加工完成的《权力批判》。这部著作不仅奠定了霍耐特学术基础，而且意味着霍耐特承认理论的萌芽。不仅如此，标志着霍耐特承认理论基本形成的代表作《为承认而斗争》，也是在这几年中酝酿并开始写作的。由于与哈贝马斯这6年的合作，人们才将霍耐特视为哈贝马斯的嫡传弟子。实际上，在霍耐特学术成长过程中，哈贝马斯并不是霍耐特的唯一导师；至少在获得博士学位前，他与哈贝马斯的联系并不很密切。之所以说“联系不很密切”，是因为在1983年前他们缺乏密切接触的机会。这段时间霍耐特是这样度过的：波恩、波鸿大学学习(1969～1974)，柏林自由大学深造(1974～1976)，柏林自由大学社会学系助教(1977～1982)；哈贝马斯则就职于法兰克福大学社会研究所(1964～1971)，M.普朗克科学技术世界生活条件研究所(1971～1983)。当然，他们之间还是“有些联系”的，如前面所说，20世纪80年代初，霍耐特等人曾经对哈贝马斯进行过学术访谈。他们围绕批判理论传统、批判理论缺陷、合理性辩证法、危机理论与社会运动，以及科学与生活习惯等问题进行了广泛的讨论。1989年10月，霍耐特离开哈贝马斯后，与法兰克福大学又“失去了”密切联系。此后6年多的时间霍耐特是这样经历的：柏林自由大学从事研究工作(1989.10～1990.7)，获得法兰克福大学哲学教授资格(1990.6)，康斯坦茨大学哲学教授(1991～1992.10)、柏林自由大学哲学教授(1992.10～1996.5)。这里之所以不厌其烦地考察霍耐特的学术背景，就是想说明这个问题：在1996年5月霍耐特任法兰克福大学社会哲学教授、社会研究所学术委员之前，他与社会研究所并没有深厚的渊源。即使他在法兰克福大学哲学系工作过几年，但从体制上说，哲学系与社会研究所是两个单位。如此说来，霍耐特与执掌社会研究所大权的弗里德堡就没有什么学统上、思想上的瓜葛。因此，霍耐特真正成为社会研究所重要成员，应该从1996年5月任社会研究所学术委员算起。总之，从学术背景看，霍耐特与第一代、第二代批判理论家，甚至与第三代批判理论家维尔默都有很大不同，霍耐特与社会研究所渊源较浅，这是一个短处，同时也是一个长处。这样就使他能够比较容易地跳出批判理论框架的束缚，而不像维尔默那样很难跳出阿多尔诺、哈贝马斯的思维框架。

当然，在霍耐特承认理论思想渊源中，哈贝马斯只是其中一个要素。如第一章第一节所考证的，在霍耐特承认理论及其多元正义构想的形成发展过程中，除哈贝马斯交往理论、话语理论外，福柯权力理论，尤其是耶拿时期黑格尔承认学说、米德主我—客我关系理论，以及泰勒承认政治构想都起了非常重要的作用；另外，杜威的民主理论，罗尔斯、沃尔泽的正义理论，以及女性主义关怀伦理等，对之都具有一定的影响。实际上，霍耐特承认理论的理论背景、思想渊源比这些还要复杂。在那些错综复杂的思想渊源中，既有德法文化传统，又有英美文化传统；既有哲学、社会学，又有政治学、伦理学、心理学；既有传统哲学，又有现代哲学；既有批判理论，又有实用主义；既有社群主义，又有自由主义；既有共和主义，又有女性主义，如此这般，不一而足。由此可见，在霍耐特承认理论思想渊源中，早期批判理论并没有什么重要地位。在霍耐特承认理论的形成发展过程中，早期批判理论至多只是一个被批判的对象。即使对哈贝马斯交往理论，霍耐特也不是一味地赞同和接受，而是对之进行了系统反思和重构。

就霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论关系而言，就如第二章所指出的那样，为了论证批判理论的"承认理论转向"的必要性，霍耐特走出了重要的四步：(1)对社会哲学的两条路径，即历史哲学路径与人类学路径进行梳理，为批判理论的"承认理论转向"准备理论背景。(2)对早期批判理论进行反思与批判，为批判理论的"承认理论转向"提供理论前提。(3)对福柯权力理论进行诠释与重构，使早期批判理论困境得到"系统理论解决"。(4)对哈贝马斯交往理论进行反思与重构，不仅使早期批判理论困境得到"交往理论转换"，而且强调批判理论必须从交往范式的语言理论转向承认理论，从而最终阐明批判理论的"承认理论转向"的必要性。那么，这四步霍耐特走得怎样呢？

首先，为了给批判理论的"承认理论转向"准备理论背景，霍耐特在考察社会哲学传统和现状的基础上，对现代社会哲学的两条路径进行了梳理，并预测了社会哲学的未来发展方向。在这里，他提出了五个见解，这就是：社会哲学只能被理解为社会病理学；卢梭是现代社会哲学奠基人；从卢梭经过黑格尔、马克思到尼采，现代社会哲学得以形成；

历史哲学与人类学是现代社会哲学的两条路径;社会哲学未来发展完全依赖于形式伦理。

应该说,霍耐特将社会哲学界定为社会病理学,这算不上什么新观点。因为从马克思到青年卢卡奇以及"左派黑格尔主义"几乎都是这样理解的。不过,霍耐特在当代实践哲学框架中,尤其是与政治哲学、道德哲学的比较中梳理这个概念还是有意义的。社会哲学与政治哲学、道德哲学这三个概念是很难区分开来的,在他那里,它们是紧密联系在一起的。事实上,霍耐特承认理论就是在政治哲学、道德哲学框架中完成的。不容否认,霍耐特将卢梭视为现代社会哲学奠基人,是有一定道理的,在将社会哲学定位于社会病理学意义上说,甚至是正确的。然而,他把卢梭的生活理想视为向原始自然状态的回归,这是在对卢梭的解读中经常遇到的一个误读。实际上,尽管卢梭具有赞美自然状态、批判文明社会的倾向,但卢梭也明确指出,远离文明社会、重新回归原始自然状态是不可能的。在《论人类不平等的起源和基础》中,他这样质问道,那又怎么样!难道要取消社会,取消你的东西、我的东西,返回大森林和熊一起生活吗?问题在于,文明社会的人不可能返回到自然状态,而是不可避免地生活在社会中。所以,人应当尽力履行好自己的义务,尽力为人类幸福而工作。就是说,消除社会不平等的途径是在文明社会中重建更高的、政治法律的自由平等,这就需要建立一个理想的道德共同体。如此说,康德的理解是正确的:"卢梭从根本上并不想使人退回到自然状态中去,而只是站在他自己所处的阶段上回顾过去。"①

不难看出,霍耐特对社会哲学发展线索的勾勒具有明显的倾向性。他不是作为一个思想史学家而是作为一个思想家出现的:他并不想对现代社会哲学史进行系统梳理,而只是为了直接论证"社会哲学只能被理解为'社会病理学'"这一命题;更远一点说,是为阐明批判理论的"承认理论转向"必要性做思想准备。需要强调的是,霍耐特对社会哲学发展线索的勾勒只是一个角度,并非是对现代社会哲学史的系统阐

① [德]康德:《实用人类学》,邓晓芒译,重庆出版社,1987年,第239页。

述。当然,对一个思想家来说,这是无可非议的:任何史实的采用都是为了佐证自己的结论。因此,尽管他将现代社会哲学区分为历史哲学与人类学两条路径,但在这两条路径的梳理过程中,他明显流露出贬抑历史哲学高扬人类学的倾向。这在他对早期批判理论的批判、交往理论深邃见解的推崇中表现得更加明显。霍耐特这样做至少有两点用意:(1)揭示历史哲学模型的思辨性,为批判理论的规范研究增加一些经验因素,这样就能够促使规范研究与经验研究相结合;(2)离开早期批判理论的生产劳动范式,继承改造哈贝马斯交往范式,从而阐发创立承认理论的必要性,这样就为自己的理论创造找到了一个出发点和立足点。不过,贬抑历史哲学路径高扬人类学路径,不是霍耐特的独创,应该说是受到了哈贝马斯影响。对于"社会哲学未来发展完全依赖于形式伦理"这个断言,笔者是存有疑虑的:社会哲学未来发展是否必须依赖于形式伦理?反过来说,形式伦理是否一定能够促进社会哲学的发展?我想这最多只是一种可能,或者说,是霍耐特本人的一个愿望而已。至于它是否能够变成现实,这需要两个条件:(1)霍耐特的形式伦理能够建立起来;(2)已经建立起来的霍耐特形式伦理确实能够成为社会哲学发展的基础。然而,这两者目前还都是未知数。因此,霍耐特这个断言多少带有思辨的味道。

其次,为了给批判理论的"承认理论转向"提供更为直接的理论前提,霍耐特对早期批判理论进行了反思与批判,并得出四个结论:自然支配批判的历史哲学模型在早期批判理论中一直未变;早期批判理论存在着悲观主义历史哲学转向;早期批判理论陷入了马克思主义传统的功能主义还原论;社会研究所外围人员的交往理论见解始终处于早期批判理论历史哲学模型的阴影下;社会性缺失是早期批判理论最大的理论困境。

几乎可以肯定,霍耐特"自然支配批判的历史哲学模型在早期批判理论中一直未变"这个结论是基本正确的。尽管这不是什么新观点,因为哈贝马斯早就指出,早期批判理论仍然以马克思历史哲学为根据,始终未跳出主体哲学的窠臼,说到底是一种带有悲观主义色彩的文化批判。但是,霍耐特并非简单重复哈贝马斯的观点,而是有所创新、

有所发现,这就在于他对早期批判理论历史哲学框架三种解释模型的分析。当然,这里的“解释模型”不是指人们对早期批判理论的解释,而是指第一阶段批判理论对后自由资本主义变化的经济学分析、个体社会整合的社会心理学分析、大众文化作用方式的文化理论分析。从一定意义上说,这是霍耐特的新发现,即使不说新发现,至少可以说,他对这三种解释模型进行了比较系统的梳理。应该承认,霍耐特正确肯定了“早期批判理论存在着悲观主义历史哲学转向”这个事实,并且对这个转向过程进行了粗略梳理,尤其断定早期批判理论转向技术理性批判的悲观主义。尽管他没有正面阐述对待工具理性的态度,不过从他对技术理性批判的悲观主义定性中,可以看出他并不认同霍克海默、阿多尔诺等人对启蒙精神、工具理性的总体否定态度;而是颇像哈贝马斯,对之采取谨慎乐观态度,甚至比后期哈贝马斯的现实主义倾向更加强烈。因为霍耐特不再从人与自然的关系出发讨论理性毁灭、文明堕落等问题,而是从人与人关系出发研究主体之间的承认与蔑视,以及蔑视与反抗关系等问题。简言之,霍耐特兴趣中心已经不是文明批判或现代性批判,而是承认理论与正义理论。这可以看出,霍耐特离批判理论的距离越来越远。

霍耐特对早期批判理论缺陷的分析基本上是正确的。他指出,早期批判理论存在两大缺陷:(1)如哈贝马斯、本哈比所说,早期批判理论的规范基础缺乏理论论证,或根本没有规范理论基础;(2)陷入了功能主义还原论,因为除生产劳动外,它不能容忍其他社会行为类型。笼统地讲,对社会研究所核心成员来说情况大致如此。但是,关于早期批判理论“陷入了功能主义还原论”的指责,对研究所外围人员是不适合的,这一点连他自己也注意到了。这从他反思与批判早期批判理论得出的第四个结论中可以看出。笔者觉得,霍耐特过分强调了早期批判理论与传统马克思主义的联系。实际上,尽管霍克海默一再强调批判理论与马克思主义的连续性,乃至称批判理论为“批判的马克思主义”,但实际上,早期批判理论与传统马克思主义的联系,要比霍耐特所强调的与霍克海默所自认的少得多。他们的马克思主义更多是与青年卢卡奇开创的西方马克思主义相联系,而且也有很多不同。对

于——社会研究所外围人员的交往理论见解始终处于早期批判理论历史哲学模型的阴影下——这个断言，是基本符合事实的，即社会研究所外围人员的交往理论见解，对批判理论的发展没有发生应有的作用。它表明，霍耐特贬抑早期批判理论历史哲学模型而推崇交往理论，进而试图离开早期批判理论的生产劳动范式，走向哈贝马斯的交往范式，为自己创立承认理论寻找一个出发点和立足点。霍耐特认定，霍克海默从狭义的历史哲学模型，经过两次修正，最终走向处在经济学解释模型与社会心理学解释模型之间的文化理论模型。因此，在霍克海默跨学科研究方案中，最终出现了社会学匮乏。尽管这个结论本身有些勉强，但用意十分明显，就是为了克服早期批判理论历史哲学模型的功能主义还原论，必须采取釜底抽薪的办法：从源头上、基础上论证早期批判理论的缺陷，这样才能证明他实现批判理论的"承认理论转向"的合法性与重要性。他认为，在《启蒙辩证法》的历史哲学框架中，关于社会支配理论存在三种构想：(1)自然支配理论构想；(2)个体自我保护理论构想；(3)社会劳动分工理论构想。霍耐特断定自然支配理论占主导地位。这个分析不仅是正确的，而且颇有新意。他强调，阿多尔诺终其一生坚决地保留自然支配构想，以致在对后期资本主义社会整合方式的分析中陷入社会理论的还原主义。最终在经济再生产独立系统与个体社会化领域之间起基础作用的社会行为层面上，再也看不到社会性维度了。"社会性最终被排挤在批判理论的社会分析之外"①。

由此可见，一方面，霍耐特强调早期批判理论自然支配批判的历史哲学模型一直未变，并且由此陷入马克思主义传统的功能主义还原论，即生产劳动范式乃早期批判理论的基本范式；另一方面，他又力图证明早期批判理论的社会性缺失。笔者认为，这是自相矛盾的，甚至有些莫名其妙。因为生产劳动本身就是社会性维度。实际上，按照霍耐特的理论逻辑，早期批判理论缺乏的并不是社会性维度，真正缺乏的是社会斗争维度和社会交往维度。

---

① A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 86.

再次，为了补充早期批判理论缺乏的社会斗争维度，霍耐特求助于福柯，并试图借助福柯权力理论对早期批判理论困境进行“系统理论解决”。在这里，霍耐特得出三个结论：福柯知识型历史话语分析停留在通往真正社会分析的门槛上；自20世纪60年代末开始，福柯从历史话语分析转向社会权力分析；因此，奠基于权力分析上的福柯社会理论使早期批判理论困境得到了“系统理论解决”。

应该说，霍耐特对福柯知识型历史话语分析的梳理，以及对早期福柯理论缺陷的判定——方法论的困境、话语解释的模糊性、社会理论的匮乏——是基本到位的；对福柯从历史话语分析到社会权力分析转变的解读，也是比较准确的；尤其是关于福柯权力理论之行为理论模型与系统理论模型的判研，还是比较深刻的。在这里，他指出了福柯系统理论模型的三个缺陷：(1)福柯的论证站在行为主义立场上；(2)福柯很少关注社会经济组织形式研究；(3)在历史观察中，社会斗争维度在福柯考虑范围之外。从总体上看，霍耐特前两个阐释并没有多少独创性，学界对福柯权力理论基本上也是这样看待的。当然，霍耐特并非想成为一个福柯研究专家，而只是想借助福柯权力批判达到自己的目的，这就是以此补充早期批判理论缺乏的社会斗争维度。所以应当肯定，在霍耐特对福柯权力理论的诠释与重构中，至少两点是有创意的。第一个创见是，他将福柯权力批判与阿多尔诺历史哲学视为现代性批判的两种形式，强调它们之间的深层亲缘关系，甚至内在一致性，并断定他们共有四个基本信念：(1)都把文明历史过程理解为工具合理性或技术合理性过程。不过，阿多尔诺采取自然支配模式；福柯采取社会支配模式。(2)都把人的身体视为内容广泛的工具合理化过程的特有牺牲。不过，阿多尔诺强调身体的被奴役与残缺，以及由此导致的“个性终结”；福柯强调身体的被规训化。(3)都把大约19世纪初出现的思想与政治突变视为现代性的根源。(4)在当代社会整合形式的时代诊断中，都认为文明的工具合理化过程在能够完全控制与调整社会生活的统治组织中达到顶点。因此，就统治状态而言，现代社会都是总体社会。不过，阿多尔诺认为总体控制成就是通过文化工业代理人带来的；福柯认为总体整合成就是由身体规训程序保证的。总之，尽管阿多尔

诺与福柯都从事现代主体性批判。但是，阿多尔诺从事的是历史哲学批判，他批判现代主体的消解；福柯从事的是语言哲学批判，他攻击现代主体概念。第二个创见是，霍耐特把福柯权力理论与哈贝马斯交往理论视为克服早期批判理论困境的两条可能性途径。霍耐特认为，自20世纪70年代以来，批判理论两个最有影响的分支，即福柯权力理论与哈贝马斯交往理论，分别摆脱了早期批判理论的历史哲学框架，并共同告别了生产劳动范式，从而迈出了克服早期批判理论困境的关键一步。然而，尽管奠基于权力分析之上的福柯社会理论可以被视为早期批判理论困境的"系统理论解决"，但福柯权力批判的理论前提只是成功走向了与阿多尔诺不同的道路：不是借助自然支配模式，而是借助策略合理化模式分析社会支配手段的技术完善化过程；而且福柯对于论证中的困难并没有做进一步说明，只是在现代权力分析中用社会强制模型代替策略行为模型。所以说，不论阿多尔诺历史哲学批判，还是福柯权力批判，都没有为后期资本主义社会整合形式提供适当的分析工具。相反，奠基于交往理论上的哈贝马斯社会理论对社会行为概念的阐发提供了最好机会，因为在批判理论的"交往理论转向"[①]中，哈贝马斯将社会互动（社会交往）置于中心位置。这样，霍耐特最终把希望寄托在哈贝马斯身上。

最后，为了强调社会行为的交往维度，使早期批判理论困境得到"交往理论转换"，霍耐特对哈贝马斯交往理论进行了反思与重构。在这个过程中，他提出三个观点：哈贝马斯在实证主义批判框架中阐发的认识兴趣学说，实现了批判理论的人类学转向，从而为批判理论的交往理论转向奠定了基础；交往理论是哈贝马斯思想的核心，不过，规范调节行为领域与非规范调节行为领域的二元对立，一直伴随着哈贝马斯社会理论的发展；奠基于交往理论上的哈贝马斯社会理论使早期批判理论困境得到"交往理论转换"，但是，哈贝马斯社会理论存在着许多缺陷。

---

① A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 59.

关于哈贝马斯思想的阐释可谓汗牛充栋,那么,霍耐特的阐释有什么新见解呢？有两个方面值得关注:(1)霍耐特强调哈贝马斯交往理论对克服早期批判理论缺陷作出了贡献,同时指出哈贝马斯社会理论存在不少问题。他认为,哈贝马斯摆脱了自然支配批判的历史哲学框架,告别了生产劳动范式,克服了功能主义还原论,并在一定程度上克服了社会性缺失的困境。但是,系统与生活世界的二元对立有陷入到系统理论诱惑中去并放弃交往理论自身潜能的危险;而且,哈贝马斯没有解决好这个问题,即如果把社会合理化过程视为一个整体,那么根据哪个模式能够把文化合理化意识形式转变为制度的构成部分？并且,哈贝马斯所说的“无规范的行为组织”“无权力的交往领域”纯粹是理论虚构。应该说,霍耐特无论对哈贝马斯的肯定,还是对哈贝马斯的批评,都是比较中肯的。(2)尽管霍耐特自认承认理论是哈贝马斯理论方案的进一步发展,但他并不满足于哈贝马斯交往理论,而是试图对之进行重构。针对哈贝马斯在语言理论框架中的狭隘理解交往范式,他试图在与哈贝马斯交往理论的划界中,勾勒出能够满足法兰克福学派批判理论方法论要求的基本预设,并从交往范式的不同理解中阐发从交往范式的语言理论转向承认理论的必要性,从而最终阐明批判理论的“承认理论转向”必要性。

霍耐特承认理论与哈贝马斯交往理论至少有三点不同:(1)社会发展不能用社会合理化逻辑而只能用社会冲突动力学来解释,只有蔑视的社会动力学才代表批判理论的未来。这是霍耐特在与哈贝马斯交往理论仔细划界中,为批判理论发展指出的方向。(2)交往范式不能被理解为语言理论而只能被理解为承认理论,这是霍耐特试图走出交往范式的狭义理解,强调从语言理论转向承认理论的宣言。(3)在批判理论的发展中应该赋予劳动范畴以重要意义,这是霍耐特承认理论与哈贝马斯交往理论的又一重要区别。当然,这并不意味着要回到马克思主义传统的劳动概念,而是要使劳动概念中立化,同时又不失去道德体验中心源泉的含义。这样做的目的是阐述劳动与承认的关系。由是观之,霍耐特反思与重构哈贝马斯交往理论的目的,是为了论证批判理论的“承认理论转向”必要性。在承认理论的阐发过程中,霍耐特强

调三点:(1)借助米德社会心理学重构青年黑格尔承认学说;(2)认为社会承认期待属于交往行为结构;(3)用人类学构想代替普遍语用学。这就意味着,批判理论的"承认理论转向"不仅是必要的,而且是可能的。综上所述,在批判理论传统中成长起来的霍耐特已经具有后批判理论的倾向。

第二,霍耐特是否真正实现了对青年黑格尔承认学说的社会心理学重构?霍耐特承认理论的基本框架建构得如何?这是研究霍耐特承认理论的关键所在。在论证批判理论的"承认理论转向"必要性之后,他就着手对青年黑格尔承认学说进行社会心理学重构。为此目的,他从区分社会冲突两种模式出发,对青年黑格尔承认学说进行具体分析。他指出,青年黑格尔承认学说经历了从伦理总体模型到交往理论模型,再从交往理论模型到意识哲学模型的演化。但是,在最早阐发"为承认而斗争"学说的《伦理体系》中,黑格尔尚缺乏真正能够调和费希特模型与霍布斯模型的理论手段。尽管《思辨哲学体系》与《伦理体系》存在较大差别,但大体上是一致的。在《耶拿实在哲学》中,尽管《伦理体系》的所有余韵几乎全部消失,不过,"为承认而斗争"又一次得到强有力的系统描述。当然,从总体上看,在《耶拿实在哲学》中,黑格尔在意识哲学框架内首尾一贯地分析了精神形成过程。在结尾处,黑格尔贯彻了与承认理论不同的意识哲学风格。这样,为了建构意识哲学体系,黑格尔把伦理共同体理解为"为承认而斗争"一个发展阶段的哲学意图就半途而废了。这是由于青年黑格尔承认学说一直处于形而上学框架中,从而注定只能是一些碎片。如此,必须在后形而上学框架下,借助米德社会心理学对青年黑格尔承认学说进行重构,从而阐明批判理论"承认理论转向"的可能性。

应该说,霍耐特关于社会冲突两种模式的区分与梳理,是有意义的;当然,关键不在于区分与梳理本身,而在于他这样做的目的:霍耐特试图从"为自我保护而斗争"模式走向"为承认而斗争"模式。易言之,他想为自己创立承认理论寻找一个理论框架。在这里,他把思维触角伸向耶拿时期的黑格尔承认学说,是非常明智的:有了青年黑格尔的"为承认而斗争"模式,他就找到了创立承认理论的理论框架。正如第

一章所说，霍耐特不仅批判地继承了青年黑格尔承认学说的思维框架，而且接受了青年黑格尔承认学说的一些具体思想，甚至可以说，如果没有青年黑格尔承认学说，就不会有霍耐特承认理论。在这个意义上，霍耐特承认理论并不是一种原创性理论。但是，霍耐特承认理论也并非青年黑格尔承认学说的全盘接受与简单再现，而是指出了青年黑格尔承认学说存在的缺陷：(1)不清楚人类伦理历史究竟在何种程度上应该以承认关系的逻辑发展线索来重构。(2)不仅事实上省略了犯罪动机，而且没有考虑到犯罪在伦理历史中的地位问题。(3)关于承认阶段理论缺乏清晰的概念区分。(4)没有重视蔑视形式问题，更谈不上将蔑视体验视为社会冲突的动机。鉴于此，霍耐特试图借助米德社会心理学对青年黑格尔承认学说进行重构。

在霍耐特看来，米德著作中包含着适于重构青年黑格尔承认学说的最为有效的手段；米德的社会发展构想为青年黑格尔承认学说提供了社会心理学基础；米德对黑格尔伦理问题的后传统回答使青年黑格尔承认学说发生了自然主义"经验的转向"。这意味着，借助米德社会心理学能够完成对青年黑格尔承认学说的重构。不过这里至少存在三方面问题：(1)霍耐特对米德的评价不能自圆其说，有自相矛盾之处。例如，一方面，他说米德未考虑法权外的相互承认形式问题，缺乏相互承认的爱的阶段，省略了与个人能力情感信任发展相联系的自尊形式；另一方面，他又说在米德著作中，三种相互承认形式是情感关怀、法律承认、团结认同。在米德那里，相对于黑格尔法权阶段的"普遍化的他人"构想不仅是理论补充，而且是实际的深化：因为米德不仅回到了青年黑格尔的一般前提，而且肯定了不同承认形式之间的概念区分。(2)霍耐特过高估计了米德社会心理学对青年黑格尔承认学说的重构作用。因为尽管米德谈到了"爱的意识""友谊之手"，谈到了团结、"独特性承认"，提到了"伦理行为与非伦理行为"，甚至稍多论及"法律承认"问题，但与青年黑格尔承认学说相比，米德关于相互承认的论述相差甚远：给人的总体感觉是支离破碎，严重缺乏系统性。所以，霍耐特只是借米德之名行自己愿望之实。(3)霍耐特对青年黑格尔承认学说的重构并不怎么成功：①承认理论的思辨性仍然存在，并没有因为米德

社会心理学这个重构手段而消失;②社会承认关系结构有些粗糙乃至混乱(见表7-1)。因此,如笔者在第一章所说,“对霍耐特来说,米德社会心理学只是一个工具,一个对黑格尔承认学说进行经验自然主义改造的手段;而这个手段对霍耐特承认理论来说,并非是必不可少的,它只是霍耐特自己的一种选择,霍耐特完全可以选择其他理论来改造黑格尔承认学说,从而创立自己的承认理论……”。在2002年《承认的理由》一文中,霍耐特透露了一个重要信息,这就是他准备“在最近几年里用其他的人类学构想代替米德的主我概念”[①]。这是否也印证了笔者的看法?

在对青年黑格尔承认学说进行社会心理学重构之后,霍耐特就开始建构承认理论的基本框架。以承认与蔑视、蔑视与反抗关系为内容的社会承认关系结构,就成为霍耐特承认理论基本框架的主干。在这里,他试图解决这三个问题:(1)相互承认关系三分法的经验依据在哪里?(2)相互承认关系的不同形式是否就是人的实践自我关系的不同阶段?这两个问题是黑格尔、米德承认学说中固有的但却未曾阐发的。(3)在历史发展过程中产生“为承认而斗争”动力的社会体验是什么?这个问题是黑格尔、米德都不能确定的,即他们都没有对社会蔑视形式进行系统考虑,更谈不上将蔑视体验视为社会反抗的道德动机。针对这三个问题,霍耐特一一做了回答:将社会生活划分为三个互动领域具有相当程度的可靠性;爱、法权、团结这三种主体间性承认形式,分别对应自信、自尊、自豪三种实践自我关系;强暴、剥夺权利、侮辱是个体认同所遭遇的三种蔑视形式。霍耐特通过分析三种主体间性承认形式,以及个体认同所遭遇的三种蔑视形式,阐发了承认与蔑视、蔑视与反抗关系,描述了社会承认关系结构。他强调,经验现象学已经揭示,由黑格尔、米德做出的承认形式三分法没有完全滑过社会现实。从这三种相互承认形式出发,再区分社会蔑视形式就不再有什么困难。黑格尔、米德共有的基本信念是,“为承认而斗争”成为在人的社会生活中关心

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 314.

社会发展与进步的道德力量。所以,伴随着蔑视体验而产生的消极情感反应,就可以精确描述“为承认而斗争”植根于其中的情感动机的动力源泉。但是,无论是黑格尔还是米德都没有提示:蔑视体验如何激发主体进入实际冲突过程?因为从纯粹痛苦到肯定行动,缺乏某种能够传达个体社会状况信息的中间环节。这样就必须提供经验证据来证明:蔑视体验是与情感相联系的社会反抗的动机源泉。

为了解决这个问题,霍耐特就把目光对准了马克思、索雷尔、萨特。不过,他认为,马克思始终徘徊于道德冲突模式与利益冲突模式之间,从来没有系统地把社会阶级斗争理解为具有道德动机的冲突形式;索雷尔以法权概念为基础的阶级斗争道德理论模型,最终完全停留在政治权力斗争中;即使后期萨特离开了早期否定的主体间性学说,并一再出现规范的承认理论构想的暗示,但他也不能够为资产阶级法权形式的道德价值留有空间。所以说,尽管他们为青年黑格尔提出的道德冲突模式注入了新的元素,但并没有对“为承认而斗争”构想的系统发展作出贡献。霍耐特断定,植根于承认期待伤害的蔑视体验是社会反抗的道德动机,社会冲突的道德逻辑体现着社会进步的现实动力源泉。这样,就需要阐述蔑视与反抗关系,以说明蔑视体验是社会反抗的道德动机,从而揭示社会冲突的道德逻辑。不过,霍耐特很有自知之明,认为自己并没有完成这个任务。

概括起来,霍耐特社会承认关系结构可用下表(表7-1)来描述①。

表7-1　　“社会承认关系结构”霍耐特表

承认方式	情感关怀	认知性尊重	社会尊重
个性维度	需要本能、情感本能	道德责任能力	能力与特质
承认形式	原始关系(爱、友谊)	法权关系(法权)	价值共同体(团结)

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 211.

续表

承认方式	情感关怀	认知性尊重	社会尊重
发展潜能	—	普遍化、实质化	个体化、平等化
实践自我关系	自信	自尊	自豪
蔑视形式	虐待、强奸	剥夺权利、排斥	侮辱、心理伤害
威胁的个性方面	身体完整性	社会完整性	“荣誉”、尊严

霍耐特把上述内容排列在《为承认而斗争》第五章之后，不过，他这样做并不太合适。因为在第五章，他还没有论述社会蔑视形式，到第六章，他才谈到社会蔑视形式问题。所以，应该将这些内容放在第六章之后比较合适。总起来看，霍耐特社会承认关系结构表是比较粗糙的，某些方面还有些混乱。鉴于此，笔者根据他在《为承认而斗争》《再分配或承认?》中的论述，对“社会承认关系结构表”进行修正、完善。为了与霍耐特表加以区别，姑且称之为王氏表。（表7－2）

表7－2　　“社会承认关系结构”王氏表

承认领域	爱	法权	成就
承认形式	情感关怀(爱)	法律承认(法权)	社会尊重(团结)
承认原则	需要原则	平等原则	贡献原则
个性维度	情感需要	道德责任能力	能力与特质
实践自我关系	自信	自尊	自豪
蔑视形式	强暴	剥夺权利	侮辱
蔑视对象	身体完整性	完全成员资格	自我实现方式
蔑视后果	摧毁自信、“心理死亡”	伤害自尊、“社会死亡”	剥夺自豪、“心灵伤害”

实际上，霍耐特不仅没有解决好蔑视与反抗的关系，没有很好地阐明为什么蔑视体验是社会反抗的道德动机，而且关于承认与蔑视关系处理得也不甚理想。具体地说就是：(1)在《为承认而斗争》中，他用

“爱、法权、团结”表征三种相互承认形式，不是太合适；退一步说，即使根据他本人的论述，前两种形式用“爱、法权”命名还说得过去，但第三种相互承认形式不应该用“团结”命名，而应该用“社会尊重”命名之。因为在这部不足300页（不包括后来增加的《承认的理由》一文）的著作中，有20页篇幅论述“爱”；有23页篇幅论述“法律承认”；在论“团结”的15页中，有11页其实是在论述“社会尊重”。所以，关于相互承认形式的较好表述应该是《再分配或承认？》中的说法，即情感关怀、法律承认、社会尊重。况且，《为承认而斗争》中也有这样的提法，虽然只是偶尔为之。(2)关于蔑视形式问题，他一直没有找到合适的概念来表征，往往是用描述代替范畴界定。如第一种蔑视形式，从来没有用一个准确的概念来定义：身体完整性伤害、剥夺身体自由、虐待或强奸、身体虐待、强暴等；不仅如此，他也没有考虑到自杀、自残、自虐、卖淫等特例，只是一味强调个体自主支配自己身体的权利。对于第二、第三种蔑视形式，情况大致如此，也往往是用描述代替范畴界定。(3)关于蔑视体验是社会反抗的道德动机问题，他自己也意识到这个断言缺乏经验支持。实际上，社会反抗动机是分层次的：最低的也是最基本的层次是为了经济利益，首先是满足生存需求；第二个层次是为了政治权利或权力诉求；最后的也是最高的层次才是“为承认而斗争”的社会道德诉求。他没有区分这些层次，从而把“为承认而斗争”模式绝对化。对于不发达国家的大多数人来说，“为承认而斗争”恐怕不是最迫切的需求，生存问题才是最基本的需求。对于那些连基本生存问题都解决不了的人来说，无论怎样被蔑视，恐怕也难以引起真正有效的反抗。对他(她)们来说，尊严并不是最重要的，生存才是第一位的。当然，这样讲并不意味着尊严不重要，也不意味着争取承认不必要，只是看对谁而言。对于那些已经解决了生存问题，物质生活没有任何后顾之忧，甚至达到了小康水平乃至富裕的阶层来说，情感关怀、法律承认、社会尊重等承认形式，就是非常重要的。被强暴、被剥夺权利、被侮辱，一定会激起强烈的反抗。所以说，他要么是过高估计了不发达国家下层人士的承认需求；要么是根本没有考虑到不发达国家下层人士的需求，只是考虑发达国家上层人士的承认需求。这样，“蔑视与反抗”也好，“为承认

而斗争”也好，都缺乏普适性，只能算是一种特殊主义理论。诚然，这是一种很理想的理论，但对于不发达国家的大多数人来说，只是画饼充饥而已。如此说来，从现实主义出发的霍耐特承认理论，仍然具有理想主义乃至精英主义倾向。

不过，霍耐特似乎也意识到经济利益的重要性。他这样说过：社会冲突的可能性或多或少服从于集体利益追求的逻辑，因为并非所有反抗形式都能追溯到道德诉求的伤害。许多历史事件表明，大众抗议与暴乱的动机纯粹是为了保障经济生活。鉴于此，他就主动改变自己的思路，强调道德冲突模式与利益冲突模式的相互补充。在他看来，前者分析的是为人格完整的主体间性条件而斗争；后者分析的是为产品匮乏而斗争。但是，由于功利主义利益冲突模式看不到社会冲突的道德语法，或者说，植根于利益维度的社会理论如此持久地妨碍人们对道德意义的认识，以致承认理论冲突模式超越了补充功能而出现了纠正功能。可见，最终他还是倾向于“为承认而斗争”模式。当然，尽管霍耐特承认理论存在这样或那样的问题，在许多方面还需要进一步完善，但总归基本完成了两个预期目标，即论证了批判理论的“承认理论转向”可能性；阐发了承认与蔑视关系、蔑视与反抗关系，尤其是第一次比较系统地阐发了社会蔑视形式，并把蔑视体验视为社会反抗的道德动机。然而，他并不总是将社会冲突根源置于道德冲突中，甚至强调社会冲突根源在于法律平等原则与事实不平等之间的张力中，并认为这种冲突具有为法律承认而斗争的独立性。总之，霍耐特将现实关注与理想向往结合在一起，或者说，霍耐特承认理论是理想主义与现实主义的结合体。虽然批判锋芒不再，但这是由于世事变化造成的。

第三，霍耐特以一元道德为基础的多元正义构想建构得如何？以正义与关怀为核心的“政治伦理学”是否能够建立起来？或者说，是否已经建成？这是研究霍耐特多元正义构想不容忽视的问题。如果说，霍耐特承认理论已经形成一个比较完整的体系，那么，其多元正义构想只能说还处于初创阶段，既不能与罗尔斯正义理论相比肩，甚至连沃尔泽多元正义理论也不如。在这里，尽管他试图进一步拓展承认理论，并在一元道德基础上建构多元正义构想，甚至想建构以正义与关怀为核

心的"政治伦理学",但他的良好愿望迄今并没有很好地实现。不光是以正义与关怀为核心的"政治伦理学"尚未完全建成,就连以一元道德为基础的多元正义构想也建构得不够理想。即便如此,霍耐特在这里至少有四点值得称道:(1)对黑格尔法哲学进行重新解释,试图把它重构为一种规范正义理论;(2)阐发了再分配与承认关系,认为分配冲突是承认斗争的特殊形式,并考虑到文化承认作为第四种承认形式的可能性;(3)反驳弗雷泽"文化主义一元论"指责,试图建构以一元道德为基础的多元正义构想;(4)试图阐发以正义与关怀为核心的"政治伦理学"。

在对黑格尔法哲学进行反思的过程中,霍耐特提出三个重要见解:所有个体主体的自由是黑格尔规范正义理论的前提;普遍自由意志是黑格尔规范正义理论的核心;自我实现、相互承认、教化相互协调是黑格尔规范正义理论的目标。表面看来,对于黑格尔法哲学的重构,与霍耐特多元正义构想关系不大,甚至是两条完全不同的路向。实际上,这是霍耐特进入正义理论的切入点。正是对黑格尔规范正义理论的重构,才促使他进一步思考正义问题。他试图在政治哲学框架内研究承认与正义关系,首先是承认与再分配关系。围绕如何正确理解承认与再分配关系,在《再分配或承认?》中霍耐特与弗雷泽展开了辩论。在捍卫自己承认理论的同时,他认真分析了承认斗争与分配冲突、相互承认与文化认同、文化承认与社会尊重的关系,并提出三个新观点:分配冲突是"为承认而斗争"的特殊形式;文化承认有可能作为第四种承认形式;文化承认关涉社会群体的文化归属问题。针对弗雷泽对承认理论的指责,他辩解道,当承认原则的运用总是追寻需要或能力的文化解释时,在"为承认而斗争"中,文化问题确实具有核心意义;但是,承认理论本质上并非"文化主义一元论",而是"道德一元论"①。在这里,霍耐特试图解决三个问题:(1)平等参与原则如何对待承认概念中包含的规范道德观念?(2)为什么人们相信能够对好的或公正的社会秩序不同构想进行论证?(3)为什么不同理解的主导原则被这样应用于社

① N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 292.

会现实，以至于它们能够接近社会冲突状况的道德评价？针对这三个问题，霍耐特提出自己多元正义构想的三个核心观点，即从多元的社会正义构想出发是正确的；社会承认关系质量应该构成社会正义构想的立足点；社会承认关系质量应该关涉社会道德。由此可见，霍耐特承认理论的多元正义构想显得单薄了一些，还有待于进一步丰富和完善。

霍耐特不仅试图建构承认理论的多元正义构想，而且试图建构以正义与关怀为核心的"政治伦理学"。通过对伯林政治哲学、杜威的民主理论、人权政治、后传统共同体等问题的阐释，他已经进入到当代实践哲学的语境中；尤其是通过对平等对待与道德关怀的分析，他触及到了正义原则与关怀伦理的关系问题。尽管在这里霍耐特基本上是在阐发他人的观点，但也提出了一些正确看法，在这些阐发中也透露出自己的独到见解，如对伯林政治自由主义的定位，表明他对消极自由与积极自由关系的看法。消极自由与积极自由，是自贡斯当以来自由主义关注的核心问题之一，由于伯林"两种自由概念"而备受关注。在当代政治哲学视阈中，霍耐特将消极自由阐释为文化多元主义的可能性条件，认为积极自由实质关涉社会群体的文化归属，并将伯林政治自由主义定位在"介于消极自由与文化归属之间"。实际上，这是霍耐特试图融合自由主义与社群主义的一个明证。霍耐特不仅关注自由问题，而且关注民主(平等)问题，他把程序主义与共和主义视为当代民主理论的两种规范模型，并将杜威合作民主模型视为当代民主理论的"第三条道路"。这与哈贝马斯的阐释是不同的：哈贝马斯将自由主义、共和主义视为民主法治国家理论两种占支配地位的范式，并把自己的程序主义当做第三种范式。在霍耐特"政治伦理学"构想中，不只注重理论问题的阐发，而且关注现实问题的思考，这在他关于人权政治的分析中表现得十分明显。依霍耐特之见，在人权政治解释问题上，历来存在两种相互对立的模型：一是霍布斯范式，即战争范式；一是康德范式，即和平范式。在国际人权领域，霍布斯范式长期占据统治地位；但是，随着苏联解体和东西方对抗结束，康德永久和平学说似乎又具有了某种生命力。康德范式不仅在某种程度上与某些现实政治相符合，而且在当代条件下，康德国际关系合法化理想已经成为最值得人们追寻的选择。

因为承认理论应用与拓展到国际政治问题上，就可以得出这样的结论，即人权政治在某种程度上就是人权承认。不过，在霍耐特“政治伦理学”构想中，最值得注意的是正义与关怀关系，以及承认道德与形式伦理等问题的阐述。

如果说，霍耐特试图将规范的承认理论构想从交往理论进一步发展为道德一元论，使之“处于康德传统的道德理论与社群主义之间”[①]的话，那么，霍耐特多元正义构想及其“政治伦理学”则试图在康德道德哲学、后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学之间进行调和。在这里，霍耐特分成四步走：第一步，他指证利奥塔后现代伦理学与哈贝马斯话语伦理学，在规范内核与平等对待观念方面是根本一致的。二者之间不但没有什么冲突，甚至说后现代伦理学给予话语伦理学以更好的描述。第二步，他试图阐明，怀特追溯到后期海德格尔观念的目的，是阐述后现代伦理学基本特征；怀特的文章对于反对传统康德主义新变种具有重要意义，总体上也能够在话语伦理学框架中进行创造性阐释。第三步，他试图说明，晚期德里达的道德立场排斥话语伦理学视阈，德里达后现代伦理学为“具体的他者”的道德义务确立了一个与平等对待观念处于张力中的视角。第四步，他在对哈贝马斯观念的批评中，把关怀或帮助阐释为道德立场，如同在其他地方把它们描述为团结立场一样。特别需要注意的是霍耐特在此提出的四个观点：(1)后现代伦理学与话语伦理学存在着某种程度的一致，这成为霍耐特反思后现代伦理学与话语伦理学的基本立足点；(2)平等对待与道德关怀存在相互包容关系，这是霍耐特诠释道德体验现象学与话语伦理学得出的重要结论；(3)承认道德介于亚里士多德传统与康德传统之间，这是霍耐特对承认道德基本特征的定位；(4)形式伦理乃人格完整的主体间性条件。总之，在《正义的他者》等文本中，霍耐特不仅从政治哲学视角阐述了自由、民主、人权、共同体等问题，而且从道德哲学视角阐述了平等对待与道德关怀等问题。这样，就不仅进一步丰富了承认理论的多

---

① A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 276.

元正义构想，而且进一步完善了承认道德理论，从而基本完成了承认理论及其多元正义构想的建构，即初步建成了政治哲学、道德哲学的基本框架。从这里可以看出，霍耐特承认理论的正义构想一直徘徊于一元主义与多元主义之间。

综上所述，霍耐特承认理论及其多元正义构想至少面临三个问题：(1)如何处理批判理论与后批判理论的关系？(2)如何处理理想主义与现实主义的关系？(3)如何处理一元主义与多元主义的关系？这三个问题如果解决不好，霍耐特承认理论及其多元正义构想就会陷入困境；如果处理好了这三个问题，霍耐特承认理论及其多元正义构想就能得到进一步发展和完善。尽管霍耐特承认理论及其多元正义构想徘徊于批判理论与后批判理论之间、理想主义与现实主义之间、一元主义与多元主义之间，但是，从总体理论取向看，霍耐特既不同于霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞为代表的法兰克福学派第一代批判理论家，也不同于前期哈贝马斯为代表的法兰克福学派第二代批判理论家。作为法兰克福学派第三代批判理论家，与上两代批判理论家相比，霍耐特所处的社会历史背景和文化氛围要宽松得多。因而，霍耐特批判理论的“批判情结”并不浓厚，“批判激情”并不强烈。批判理论第一期发展侧重于批判理论建构与工业文明批判；批判理论第二期发展，一方面以前期哈贝马斯为代表的规范研究，侧重于批判理论重建与现代性批判，另一方面以弗里德堡为代表的经验研究，侧重于批判理论个案研究与现实问题的解决；那么，以后期哈贝马斯、霍耐特为代表的批判理论第三期发展则是以话语理论、承认理论为核心重构批判理论，以此实现批判理论的“政治伦理转向”。批判理论第一期发展主要贡献是：确定社会哲学研究方向，确立批判理论基本纲领；系统阐发否定辩证法，为早期批判理论奠定哲学基础；对启蒙精神、工具理性、文化工业、单向度文明进行系统反思与批判，从而使批判理论进一步系统化。批判理论第二期发展主要贡献是：对早期批判理论进行反思，对历史唯物主义进行重建；对现代性话语进行反思与批判，对现代性进行重建；创立交往行为理论，为批判理论奠定规范基础。批判理论第三期发展主要贡献是：哈贝马斯话语理论、商谈政治理论，使处于早期批判理论边缘的政治伦理向

度迁移到批判理论的核心；奥菲、维尔默等人对批判理论的“政治伦理转向”作出了一定贡献；霍耐特承认理论及其多元正义构想和批判理论的“政治伦理转向”最终完成。霍耐特对批判理论的“政治伦理转向”贡献在于，对批判理论进行反思与重构，阐明批判理论的“承认理论转向”必要性；对青年黑格尔承认学说进行社会心理学重构，阐明批判理论的“承认理论转向”可能性，并建构承认理论基本框架；提出一元道德为基础的多元正义构想，并试图建构以正义与关怀为核心的“政治伦理学”。第一代批判理论家的“批判理论”对待技术理性主义文化和工业文明畸形发展的态度是：否定多于肯定，批判多于建设，甚或只有毁灭性批判而无建设性意见，但这些锋芒甚健的批判在当时确有重要作用，乃至今天仍有启发意义；第二代批判理论家的“新批判理论”对待现代性的态度是：批判与重建并重，既批判又重建，批判的锋芒已大大弱化；第三代批判理论家的“后批判理论”对待现代性的态度是：揭示资本主义现代化的悖谬，批判的锋芒聊胜于无。第一代批判理论家霍克海默、阿多尔诺对工业文明只是进行激进批判，并没有找到摆脱文明危机的途径，没有指出通向未来文明的道路：他们要么在早期资本主义文明的悲观认同中自我安慰（后期霍克海默），要么在现代资本主义文明的悲观否定中自我折磨（阿多尔诺）；马尔库塞更加激进地批判发达工业文明的单向度性，并致力于非压抑性文明重建，但也只是在对未来文明的憧憬中自我陶醉。尽管第二代批判理论家哈贝马斯也批判现代性，但他对现代工业文明具有认同和辩护倾向，并试图在现代工业文明的校正中重建后期资本主义。尽管第三代批判理论家霍耐特还扛着批判理论大旗，并试图重振批判理论雄风，但是实际上，此“批判理论”已非彼“批判理论”。霍耐特对待现代工业文明的态度已经是肯定多于否定，认同多于批判，而且这种批判已经变成隔靴搔痒。因为霍耐特的兴趣已经不在于此，而是转向他处。霍耐特兴趣中心已然转移到研究如何在现有体制内自我实现，这也是后期哈贝马斯的路数。因此，与其称霍耐特为“批判理论家”，倒不如称之为“后批判理论家”；与其将霍耐特承认理论及其多元正义构想称为“批判理论”，倒不如称之为“后批判理论”。

附　录


Mieshi
Yu
Fankang

一、霍耐特学术年表[①](截至2006.5)

年代	主题	备注(未作注明者皆为德文)
1949.7.18	生于德国北莱茵-威斯特法伦州鲁尔河畔埃森	
1969	埃森中学毕业	
1969~1974	波恩大学、波鸿大学学习	哲学、社会学、日耳曼语言文学
1974~1976	柏林自由大学深造	
1977~1982	柏林自由大学社会学系	助教
1977	《历史与互动关系》	载U. Jäggi/A. Honneth:《历史唯物主义理论》第1卷,第405~449页。
1977	《历史唯物主义理论》第1卷	U. Jäggi/A. Honneth(Hg.) Frankfurt/M.:Suhrkamp 1977.
1979	《交往与和谐:哈贝马斯对阿多尔诺的批评》	英文载《泰勒斯》,1979年第39期,第45~61页。载《水星》,1979年第374号,第648~665页。
1980	《劳动与工具行为》	载U. Jäggi/A. Honneth:《历史唯物主义理论》第2卷,第185~233页。英文载《新德意志批评》,1982年第26期,第31页及以下几页。

① 本年表主要根据德文版霍耐特著作和文集编译而成,同时参考了霍耐特:《为承认而斗争:社会冲突的道德语法》中译本(胡继华译、曹卫东校,上海人民出版社,2005年)德文附录2:"霍耐特著作目录",特此致谢。

1980	《历史唯物主义理论》第2卷	U. Jäggi/A. Honneth(Hg.) Frankfurt/M.:Suhrkamp 1980.
1980	《社会行为与人的本性:社会科学的人类学基础》	A. Honneth/H. Joas Frankfurt/M.:Suhrkamp 1980. 英文版 Cambridge: University Press 1988. 韩文节译本 1999.
1981	《道德意识与社会阶级统治:规范行为潜能分析中的几个困难》	载《利维坦》,1981 年第 9 期,第 556~570 页。英文载《实践国际》,1982 年第 1 期,第 12~25 页。
1982	《作为批判的社会研究:批判理论的社会科学潜能》	W. Bonss/A. Honneth(Hg.) Frankfurt/M.:Suhrkamp 1982.
1983	柏林自由大学哲学博士	题目:《权力批判:福柯与批判理论》
1982~1983	获慕尼黑 M. 普朗克社会科学研究所研究基金	经 J. 哈贝马斯推荐
1983	法兰克福大学哲学系	任 J. 哈贝马斯助教
1984	《破碎的符号形式世界:关于 P. 布尔迪厄文化社会学著作》	载《科隆社会学和社会心理学杂志》,1984 年第 36 期,第 147~164 页。英文载《理论、文化和社会》,1986 年第 3 期,第 55 页及以下几页。
1984	《结构主义》	载 H. Kerber/A. Schmieder:《社会学手册》,Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984,第582~586 页。
1984	《反对普遍主义情感:论利奥塔后现代性构想》	载《水星》,1984 年第 430 号,第 893 页及以下几页。英文载《理论、文化和社会》,1985 年第 3 期。

1985	开始撰写教授资格论文	题目:《为承认而斗争》
1985	《革命的本体拯救:卡斯托里亚蒂斯的社会理论》	载《水星》,1985 年第 439/440 号,第 807 ~ 821 页。英文载"Thesis Eleven",1986 年第 14 期,第 62 ~ 78 页。
1985	《被伤害的荣誉:道德体验的日常形式》	载《文学杂志》,1985 年第 16 期,第 84 ~ 90 页。
1985.10	加拿大麦吉尔大学	讲学
1986	《权力批判:批判的社会理论反思各阶段》	Frankfurt/M. :Suhrkamp 1986. TB – Ausgabe 1989. 英文版 Cambridge: The MIT Press 1993. 日文版 1992.
1986	《话语伦理学与内在正义构想》	载 H. Angehrn/G. Lohmann:《马克思与伦理学》,Frankfurt/M. :Suhrkamp 1986,第 268 ~ 274 页。
1986	《破碎的世界:卢卡奇早期著作潜含的现实意义》	载 R. Dannemann:《G. 卢卡奇:远离辩论》, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1986.
1986	《福柯与阿多尔诺:现代性批判的两种形式》	法文载《批评》,1986 年第 471/472 期,第 800 页及以下几页。载 P. Kemper:《"后现代性或为未来而斗争"》,Frankfurt/M. :Fischer 1988,第 127 页及以下几页。
1986	《与身体相联的理性:梅洛—庞蒂的再解释》	载《水星》,1986 年第 454 号,第 1052 页及以下几页。
1986	《法兰克福学派及其效果》(柏林"洪堡—社会"会议文献)	A. Honneth/A. Wellmer (Hg.) Frankfurt/M. :Suhrkamp 1986.

1986	《交往行为：哈贝马斯“交往理论”论集》	A. Honneth/H. Joas(Hg.) Frankfurt/M.:Suhrkamp 1986.
1987.10	日本京都大学	讲学
1987	《无力的自我保护：通往萨特主体间性自由学说之路》	载《巴比伦：当代犹太人杂志》,1987 年第 2 期，第 82 页及以下几页。
1987	《结构主义的卢梭：论列维—施特劳斯人类学》	载《水星》,1987 年第 9 期，第 819 页及以下几页。英文载《哲学与社会批判》,1991 年第 2 期。
1987	《启蒙与合理性》	英文载纽约《哲学杂志》,1987 年第 11 期，第 692 ~ 699 页。
1987	《批判理论：从思维传统的中心到边缘》	英文载 A. Giddens/J. Turner:《今日批判理论》,Cambridge 1987,载《科隆社会学和社会心理学杂志》,1989 年第 41 期，第 1 ~ 32 页。
1988	《为承认而斗争：关于萨特的主体间性学说》	载 T. König:《萨特讨论会》,Reinbek bei Hamburg:Rowohlt 1988,第 73 ~ 83 页。
1988	《冲突价值视域中的主体：泰勒的哲学人类学》	载 Charles Tayler:《消极自由？现代个人主义批判》“后记”。
1989	《解放的逻辑：马克思主义的哲学遗产》	载 H. Kärmer/C. Leggewie:《通向自由王国之路：纪念 A. 高兹诞辰 65 周年》,Berlin 1989,第 86 ~ 106 页。
1989	《道德发展与社会斗争：黑格尔早期著作中的社会哲学》	载 A. Honneth/T. McCarthy/C. Offe/A. Wellmer:《启蒙过程的中间观察》,第 549 ~ 573 页。

1989	《原子化与伦理:论黑格尔对法国大革命的批评》	载"洪堡哲学论坛":《1789年的理念》,Frankfurt/M.:Suhrkamp 1989,第174~185页。英文载D. Rasmussen编:《普遍主义与社群主义》,Cambridge 1990.
1989	《启蒙过程的中间观察》	A. Honneth/T. McCarthy/C. Offe/A. Wellmer: Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989. 英文Cambridge:The MIT Press 1992.
1989.10~1990.7	在柏林从事研究工作	
1990.6	法兰克福大学哲学系	教授资格
1990	《破碎的社会世界:社会哲学文集》	Frankfurt/M.:Suhrkamp 1990. erweiterte Neuausgabe 1999. 英文版New York: State University Press 1995. 匈牙利文版1997.
1990	《完整性与蔑视:承认道德基本动机》	载《水星》,1990年第501号,第1043页及以下几页。英文载《政治理论》,1992年第2期,第87~102页。
1991	康斯坦茨大学哲学教授	C3 – Professor
1991	《交往行为:哈贝马斯交往理论文集》	A. Honneth/H. Joas(Hg.) 英文Cambridge: The MIT Press 1991.
1991	《自由主义的限度:社群主义的政治—伦理讨论》	载《哲学评论》,1991年1/2期,第83页及以下几页。英文载"Thesis Eleven",1991年第29号,第18~34页。

1991	《多元主义与承认：后现代社会理论的自我理解》	载《水星》，1991 年第 508 号，第 624 ~ 629 页。英文载 P. Beilharz/ G. Robinson/ J. Runddell：《极权主义与后现代性之间》，Cambridge，London：The MIT Press 1992，第 163 ~ 173 页。
1992.10	柏林自由大学哲学教授	C4 – Professor
1992	《为承认而斗争：社会冲突的道德语法》	Frankfurt/M.：Suhrkamp 1992. TB – Ausgabe 1994. erweiterte Neuausgabe 2003. 英文 Polity – Press 1995。意大利文节译本 1993。西班牙文 1997。法文版 2000。
1992	《个体化与共同体》	载 C. Zahlmann：《社群主义之争》，Berlin：Rotbuchverlag 1992，第 16 ~ 24 页。
1992	《社群主义的挑战》	载 C. Zahlmann：《社群主义之争》，Berlin：Rotbuchverlag 1992，第 118 ~ 124 页。
1992	《"城市"社会学构想》	载《水星》，1992 年第 514 号，第 61 ~ 66 页。英文载《激进哲学：社会主义与女性主义哲学杂志》第 64 卷，1993，第 19 ~ 23 页。
1992	《生活世界美学化》	载《水星》，1992 年第 519 号，第 522 ~ 527 页。
1992	《现代性伦理：福柯对启蒙的批判》	E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth：Frankfurt/M.：Suhrkamp 1992.

1993	《社群主义：现代社会道德基础的辩论》	A. Honneth(Hg.) Frankfurt/M.:Campus 1993.
1993	《交往的历史性阐发：论W.本雅明人类学与历史哲学的关系》	载《国际哲学杂志》,1993年第1期,第3~20页。英文载《新结构》,1993年第20号,第81~92页。
1993	《去中心化的自主：主体性批判的道德哲学结论》	载C. Menke/M. Seel:《为理性辩护：其倾慕者和轻视者》,Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993,第149~164页。
1993	《作为反思性合作的民主：杜威与当代民主理论》	载H. Brunkhorst/P. Niesen:《共和国的权利》,Frankfurt/M. 1993,第35~65页。
1993	《后传统共同体：一个构想的方案》	载M. Brumlik/H. Brunkhorst:《共同体与正义》,Frankfurt/M.: Fischer 1993,第260~273页。
1993	《家庭生活方式的变迁》	载《水星》,1993年第526号,第59~64页。
1993	《重新返贫》	载《水星》,1993年第531号,第518~524页。
1994	《一体化的瓦解：社会时代诊断的碎片》	Frankfurt/M.:Fischer 1994.
1994	《社会病理学：社会哲学传统与现状》	载A. Honneth:《社会病理学：社会哲学的任务》,Frankfurt/M.:Fischer 1994,第9~69页。
1994	《正义的他者：哈贝马斯与后现代伦理学挑战》	载《德国哲学杂志》,1994年第2期,第195~220页。英文载S. White:《剑桥与哈贝马斯的交往》,Cambridge: University Press 1995,第289~325页。

1994	《普遍主义作为道德陷阱？人权政治的条件与限度》	载《水星》,1994 年第 9/10 期,第 867 ~ 883 页。英文载 J. Bohmann/M. Lutz - Bachmann:《永久和平:论康德的世界主义理想》, Cambridge: The MIT Press 1997.
1994	《蔑视的社会动力学:批判的社会理论定位》	载《利维坦》,1994 年第 1 期,第 78 ~ 93 页。英文载《星座》,1994 年第 2 期,第 255 ~ 269 页。
1994	《社会病理学:社会哲学的使命》	Frankfurt/M. : Fischer 1994. 英文版 Cambridge: Blackwell 1996
1995	《自然状态的永久化:卡内蒂“大众与权力”的知识论内涵》	载《意义与形式》,1995 年第 3 期,第 401 ~ 416 页。
1995	《正义与情感纽带之间:家庭处在道德论争焦点上》	载《德国哲学杂志》,1995 年第 6 期,第 989 ~ 1004 页。
1995.9 ~ 1996.4	美国纽约现代学院	Therodor - Heuss 客座教授
1996.5	法兰克福大学社会哲学教授;社会研究所学术委员	C4 - Professor
1996	《E. 乌尔夫述评》	载 M. Heinze:《理论冲突中的心理》, Würzburg 1996, 第 69 ~ 73 页。
1997	《承认与道德义务》	英文载《社会学研究》,1997 年第 1 期,第 16 ~ 35 页。载《哲学研究杂志》,1997 年第 1 期,第 25 ~ 41 页。

1997	《一个没有侮辱的社会？关于A.玛格丽特的“尊严政治”构想》	英文载《欧洲哲学杂志》1997年第3期，第306～324页。
1998	《在亚历士多德与康德之间：承认道德基本特征》	西班牙文载《逻各斯》，1998年第1期，第17～38页。载W. Edelstein (Hg.)《社会语境中的道德》，Frankfurt/M. 2000.
1998	《爱与道德》	载《水星》，1998年第591号，第519～525页。
1999.4～6	阿姆斯特丹大学哲学系	斯宾诺莎讲座教授
1999	《对A.卡列维“处于十字路口的批判理论：评霍耐特承认理论”的答复》	载《欧洲社会理论杂志》，1999年第2期，第99～108页。
1999	《后现代认同与对象关系理论》	英文载《哲学观察》，1999年第3期，第225～242页。载《心灵》2000年第3期，第1087～1107页。
1999	《在程序主义与目的论之间：杜威道德理论中无法解决的冲突》	载《德国哲学杂志》，1999年第1期，第59～74页。
1999	《消极自由与文化归属之间：I.伯林政治哲学中的不可消解的张力》	英文载《社会学研究》，1999年第4期，第1063～1077页。
1999	《马克思接受的非同时性》	载《水星》，1998年第603号，第643～652页。
2000	《正义的他者：实践哲学文集》	Frankfurt/M.：Suhrkamp 2000. 希腊文节译本2000。

2000	《论开放性批判的可能性:社会批判当代辩论视域中的“启蒙辩证法”》	英文载《星座》第7卷,2001年第1期,第116~127页。
2000	《来自第三者的破坏力:伽达默尔与海德格尔的主体间性学说》	G. Figal/J. Grodin/D. J. Schmidt:《解释学之路:纪念H-G.伽达默尔百年诞辰》,Tübingen:J. C. B. Mohr 2000,第307~324页。
2000	《承认或再分配:社会道德变化的视角》	载St. Gallen:《St. Gallen经济伦理学论集》第27卷,Bern,Wien,Stuttgart 2000,第131~150页。
2000	《谱系学保留条件下重构的社会批判:论法兰克福学派的“批判”概念》	载《德国哲学杂志》,2000年第5期,第729~737页。英文载纽约《哲学杂志》,2001年第2期,第3~12页。
2000	《承认与道德关系:话语伦理学人类学拓展的讨论说明》	载R. Brunner/P. Kelbel:《人类学、伦理学和社会》,Frankfurt/M.:Suhrkamp 2000,第101~111页。
2000	《对象关系理论与后现代认同》	载《心灵》,2000年第2期,第1087~1107页。
2000	《J. 哈贝马斯:交往理论》	载D. Käsler/L. Vogt:《社会学主要著作》,Stuttgart:Köner 2001,第186~192页。
2000	《盲目信仰的逻辑:杜威的德国精神考古学》	J. 杜威:《德国哲学与德国政治》德文版“导言”,Bern,Wien 2000,第7~35页。

2001.3.28	出任法兰克福大学社会研究所第七任所长；发表《社会研究所的未来》就职演说	载《社会研究所通讯》，2001年第12期，第54～63页。
2001	《不确定性的痛苦》	英文版 Amsterdam：2000. Stuttgart：Reclam 2001.
2001	《革命时代：1789～1989》	载 R. Bubner/W. Mesch：《世界历史—世界法庭：1999年斯图加特黑格尔国际会议》，Stuttgart：Klett－Cotta 2001，第425～428页。
2001	《相互承认领域》	载丹麦《北欧哲学杂志》，2001年第1期，第5～36页。
2001	《不可见性：关于承认道德的知识论》	英文载《亚里士多德社会学》特刊LXXV卷，Bristol 2001，第111～126页。
2001	《主体间性的超验必然性：关于费希特自然法权原理的第二个理论原则》	载 J－C. Merle：《"经典作家解释"系列：J. G. 费希特"自然法权基础"》，Berlin：Akademie Verlag 2001，第63～80页。
2001	《前社会自我的面具：对J. 怀特布克的答复》	载《心灵》，2001年第8期，第790～802页。
2001	《作为感觉变态的种族主义：宽容要求的无意义性》	载 M. Bauer：《新评论》，S. Fischer Verlag，2001年第3期，第159～165页。
2001	《消极性著作：对承认理论的心理分析修正》	载 W. Bohleber/S. Drews：《当代心理分析》，Stuttgart：Klett－Cotta 2001，第238～245页。

2001	《在解释学与黑格尔主义之间:J. 麦克道威尔与道德实在论的挑战》	载:L. Wingert/K. Günther:《理性公共领域与公共领域理性:哈贝马斯纪念文集》, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001,第372~402页。
2002	《承认的理由:对批评性质疑的答复》	英文载《哲学观察》,2002年第4期,第499~520页。载《为承认而斗争》, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003,第306~341页。
2002	《从成熟中解放出来:当代资本主义的悖谬》	A. Honneth(Hg.) Frankfurt/M.:Suhrkamp 2002.
2003	《不可见性:主体间性学说发展阶段》	Frankfurt/M.:Suhrkamp 2003.
2003	《认识与承认:关于萨特的主体间性学说》	载T. Schmacher:《萨特〈存在与虚无〉》, Akamdemie – Verlag 2003.
2003	《再分配或承认?政治—哲学论争》	N. Fraser/A. Honneth 英文版 Verso 2003. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
2003	《福柯接受的中期回顾:2001年法兰克福M.福柯国际学术讨论会》	A. Honneth/M. Saar(Hg.) Frankfurt/M.:Suhrkamp 2003.
2004	《承认道德》	英文版 Cambridge:Polity Press 2004.
2004	《承认与正义:多元正义理论论纲》	英文载《行为社会学》2004年第4期,第352~364页。
2005	《物化:一个承认理论的研究》	Frankfurt/M.:Suhrkamp 2005.

2005	《自由辩证法:2003 年法兰克福阿多尔诺国际学术讨论会》	Frankfurt/M.:Suhrkamp 2005.

二、法兰克福学派第三代主要成员简介(截至2006.5)

姓 名	职称	研究方向	主要代表作
霍耐特 Axel Honneth (1949~)	法兰克福大学社会哲学教授,社会研究所学术委员、所长	承认理论 人际关系道德重建 社会科学逻辑与批判理论发展	《权力批判》(1986) 《为承认而斗争》(1992) 《正义的他者》(2000) 《不确定性的痛苦》(2001) 《再分配或承认?》(2003) 《承认道德》(2004)
奥菲 Claus Offe (1940~)	历任比勒费尔德大学、不来梅大学、柏林洪堡大学政治学与社会学教授	政治社会学 福利国家危机理论 国家批判系统分析 理论	《"劳动社会":结构问题与未来视角》(1984) 《福利国家的矛盾》(1984) 《现代性与国家》(1996)
维尔默 Albrecht Wellmer (1933~)	历任康斯坦茨大学、柏林自由大学哲学教授	社会批判理论 现代性理论 民主伦理学	《实践哲学与社会理论》(1979) 《现代性与后现代性的辩证法》(1985) 《伦理学与对话》(1986) 《固守现代性》(1991) 《终结游戏》(1993)

约阿斯 Hans Joas (1948 ~)	柏林自由大学、芝加哥大学社会学教授	社会理论 实用主义行为理论 价值哲学	《实践主体间性》(1980) 《米德思想的当代反思》(1985) 《行为创造性》(1992) 《价值的形成》(1997) 《实用主义与社会理论》(1999)
杜比尔 Helmut Dubiel (1946 ~)	曾任法兰克福大学社会研究所副所长，现为 Justus - Liebig 大学社会学教授	早期批判理论 当代政治哲学	《科学组织与政治体验》(1978) 《什么是新保守主义?》(1985) 《不确定性与政治》(1999) 《社会批判理论》(2001)
耐克尔 Sigland Neckel (1956 ~)	莱比锡大学社会学教授，法兰克福大学社会研究所学术委员	社会不平等 权力与冲突研究 文化社会学 经济社会学	《地位与羞耻:社会不平等的象征再生产》(1991) 《差异的权力:现代社会文化社会学文集》(2000)
津特 Klaus Günther (1957 ~)	法兰克福大学法理学、刑法和刑诉法教授，社会研究所学术委员	刑诉法基础 法哲学历史与体系 法权话语理论及全球化后果	《全球化过程中法权、文化和社会》(2001) 《犯罪与交往自由:民主宪政国家对个人的非罪惩罚研究》(2003)

舒姆 Wilhelm Schumm (1937～)	法兰克福大学社会学教授，社会研究所学术委员	技术组织合理化与企业结构变化 劳动结构转型	《企业中的性别政治》(2000) 《合同加工：跨国生产与 IT 领域工业劳动》(2002)
多耐斯 Martin Dornes (1950～)	卡塞尔大学心理分析发展理论编外讲师，法兰克福大学社会研究所学术委员	心理分析发展理论 社会化理论 对象关系理论 父母儿童协商关系	《有潜能的婴儿》(1993) 《幼儿：早年生活发展心理学》(1997) 《儿童的情感世界》(2000)
普卢珀 Werner Plumpe (1954～)	法兰克福大学经济史与社会史教授，社会研究所学术委员	社会经济史 企业工业史	《从计划到市场》(1987) 《魏玛共和国中的企业共同决定》(1999) 《G. v. Schmoller 与制度主义》(1999)

备注：

1. 截至 2006 年 5 月，法兰克福大学社会研究所在编研究人员共有 41 人，其中教授 7 名，具有博士学位者(包括教授)26 名，博士候选人 9 名，其他 6 名。另外，国际科学顾问 6 名。

2. 影响较大的奥菲、维尔默、约阿斯、杜比尔已经离开社会研究所。但是，法兰克福学派第二代制度掌门人、前任所长弗里德堡教授尽管 80 多岁高龄，仍属于社会研究所在编研究人员。

三、法兰克福大学社会研究所研究动向(2001.5～2006.5)

研究领域	研究方向	研究课题
社会不平等	1.资本主义社会规范整合的结构转型	A.消极的等级划分:当代社会符号秩序中的不平等意识形态 B.市场社会中的“效率”:解释模式的侵蚀 C.风险社会的发生学诊断 D.社会政策中个体义务归属与刑罚 E.资本主义现代化的悖谬
家庭社会学与心理分析	2.资本主义合理化与劳动	A.在顾客导向、体制要求与职业性之间:与顾客联系中的服务性行业从业者 B.电子工业的新生产模式与国际劳动分工:太平洋地区与中西欧的全球性—区域性合同加工 C.创新、市场化与制度保证:对经营管理者、全体职工和利益代表的新要求 D.新一代男女企业家?年轻自立者的身体素质、心理状态与日常消费观念
社会理论	3.家庭变迁与变化了的社会化条件	A.敌视社会而又不犯罪的年轻人之个体与制度冲突之间的关系 B.新的父亲——他人的孩子?父亲身份、家庭三角与社会化 C.母亲和父亲对家庭与职业协调重要性的想法 D.“工作还是回家:社会实践与社会政策”主题网络 E.少数民族创业者家庭内部第二代子女的发展机会:代际之间与生活质量的女性视野

法律社会学	4. 社会政治变化与民主	A. 人道主义与政府危机 B. 通向工作Ⅱ的完整性帮助
	5. 文化工业与电子传媒	正在准备中……

四、法兰克福大学社会研究所学术活动[1](2001.5～2006.5)

日 期	主 题	主讲人
	2001	
5.28	法国当代社会理论系列报告(1) "社会行为问题的最高审判"	Robert Castel, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
9.27～29	M. 福柯:法兰克福学派对福柯接受的中期回顾	学术会议
	2002	
1.28	法国当代社会理论系列报告(2) "一个新的辩护制度"	Luc Boltanski EHESS, Paris(因故取消)
3.15	反思社会学:P. 布尔迪厄社会理论遗产	学术会议
4.15	法国当代社会理论系列报告(3) "承认与社会斗争"	Emmanuel Renault École Normale Superieure, Lyon
6.10	法国当代社会理论系列报告(4) "制度衰落与多元正义原则"	Francois Dubet EHESS, Paris und CADIS, Bordeaux

① www. ifs. nui. frankfurt. de

6.12	法兰西第一帝国时代流行的艺术风格	学术讨论
7.1	A. 海勒与法兰克福大学社会研究所学术委员对话	
9.16	法国当代社会理论系列报告(5) "反功利主义与赠予范式"	Alain Caillé Paris – X – Nanterre, La Revue du MAUSS
11.11~14	2002年阿多尔诺讲座	Judith Butler
	2003	
5.16	O. 温弗雷与"同情政治"	Eva Illouz Hebrew University, Jerusalem
5.23~24	健康的身体—病态的社会?"生物政治时代的医学"	学术会议
6.30	时代断裂——当代诊断系列报告(1) "个人主义是令人讨厌的东西?"	Dr. Cornelia Koppetsch Universität Lüneburg
7.14	从"秘密诱导"到消费谱系学—灵活的资本主义广告业	Dr. Cornelia Koppetsch Universität Lüneburg
9.22	自由意志的终结?关于神经科学与社会科学主体概念现实意义论争的说明	PD Dr. Ludger van Gisteren Frankfurt am Main
9.25~30	阿多尔诺国际学术讨论会	学术会议
10.27	时代断裂——当代诊断系列报告(2) "青年人的权力——没有根基?"	学术报告
11.3	体制的贫困或者国家是关键:瑞士社会救助的社会学概览	Prof. Dr. Christoph Maeder FH St. Gallen, Rorschach

11.19~21	2003年阿多尔诺讲座：近距离自我观察——美国旅游者、M.韦伯、阿多尔诺对欧洲的诊断	Claus Offe Humboldt - Universität, Berlin
	2004	
1.12	法国当代社会理论系列报告(6) “暴力：主体的假说”	Prof. Dr. Michel Wieviorka CADIS/EHESS, Paris
1.19	分配正义与承认正义之间的法律环境	PD Dr. Michael Flitner, Freiburg
1.26	全球治理与跨国生产体系	Prof. Dr. Christoph Scherrer GHS Kassel
5.3	法国当代社会理论系列报告(7) “一个新的辩护制度”	Prof. Dr. Luc Boltanski EHESS, Paris
5.25	道德领域：当代人类学观察	Prof. Dr. Paul Rabinow
6.7	福柯与社会支配	Prof. Dr. Alain Beaulieu McGill University/Montreal
7.5	时代断裂——当代诊断系列报告(3) “爱与资本主义”	学术报告
11.8	梦幻般的政治：1884~2004年的德国	José Brunner
11.30	时代断裂——当代诊断系列报告(4) “劳动限度的破除”	学术报告
12.13	哈贝马斯与福柯：一个理论比较	Thomas Biebricher, Univ. Freiburg u. Univ. of Florida, Gainesville

2005

1.24	动态中的主体:“经营自我”的方法	Dr. Ulrich Bröckling Universität Konstanz
2.14	体制中的悖谬:超越目的合理性的分析	Dr. Stefan Kühl
2.21	德国的发生学歧视:以Huntington疾病为例进行的调查研究	Dr. Thomas Lemke, IfS
4.25	体制与性别	Prof. Dr. Maria Funder Universität Marburg
5.2~4	2005年阿多尔诺讲座:情感与资本主义——重新恢复现代性失去的维度	Prof. Dr. Eva Illouz Universität Jerusalem
7.4	时代断裂——当代诊断系列报告(5) “性欲的同质化”	学术报告
12.7~9	2005年阿多尔诺讲座	Prof. Dr. Quentin Skinner Chicago University

2006

1.16	“专家文化的界限”:以生物医学或生物学为例	Prof. Dr. Katharina Liebsch Johann Wolfgang Goethe - Universität
1.30	20世纪政治思维的西方化	Prof. Dr. Alfons Söllner Technische Universität Chemnitz
2.13	改革与持续性	Prof. Dr. Birgit Blättel - Mink Johann Wolfgang Goethe - Universität
2.20	“粗鲁”:猥亵行为的惩罚	Prof. Dr. Andrew von Hirsch University Cambridge (UK)

3.13	性关系中日常实践的基本结构	PD Dr. Kai - Olaf Maiwald, IfS
5.11 ~ 13	“把一切都带回家”:关于B.德兰著作的批判性内涵	法兰克福 B. 德兰学术讨论会


Mieshi
Yu
Fankang

参考文献


Mieshi
Yu
Fankang

1. Honneth, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1989.

2. Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1999.

3. Honneth, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003.

4. Honneth, A. *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M. : Fischer 1994.

5. Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2000.

6. Honneth, A. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001.

7. Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003.

8. Fraser, N/Honneth, A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003.

9. Honneth, A. *The Morality of Recognition*, Cambridge: Polity 2004.

10. Honneth, A. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2005.

11. Honneth, A. *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno – Konferenz* 2003, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2005.

12. Honneth, A/Joas, H. *Sozioles Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen Soziolwissenschaft*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1980.

13. Honneth, A. *Zur Zukunft des Instituts für Sozialforschung*, Mitteilungen des Institut für Sozialforschung (Hg.), Heft 12, Sept. 2001, S. 54 ~ 63.

14. Honneth, A. (Hg.) *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. : Campus Fachbuch 1995.

15. Honneth, A. (Hg.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2002.

16. Habermas, J/Honneth, A/ McCarthy, T/Offe, C/ Wellmer, A. *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1989.

17. Honneth, A/Joas, H. (eds). *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's theory of communicative action.* Cambridge: Polity 1991.

18. Habermas, J/ Honneth, A/ McCarthy, T/Offe, C/ Wellmer, A. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge: The MIT Press 1992.

19. Honneth , A/Saar, M. *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault – Konferenz* 2001, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003.

20. Benjamin, J/Fontagy, P/Honneth, A. *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Klett – Cotta /J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfo 2002.

21. Offe, C. " *Arbeitsgesellschaft* ". *Strukturprobleme und Zukunftsperpektiven*, Frankfurt/M. New York: Campus Verlag 1984.

22. Offe, C. *Contradiction of the Welfare State*, Cambridge: The MIT Press 1984.

23. Offe, C. *Disorganized Capitalism. Contemporary Transfromation of Work and Politics*, Cambridge: The MIT Press 1985.

24. Offe, C. *Organisierte Eigenarbeit. Das Modell Kooperationsring*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1990.

25. Offe, C. *Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten*, Campus Fachbuch 1994.

26. Offe, C. *Modernity and the State. East, West*, Cambridge: The MIT Press 1996.

27. Offe, C. *Varieties of Transition. The East European and East*

German Experience , Cambridge:The MIT Press 1996.

28. Elster, J/Offe, C. *Institutional Design in Post – Communist Societies : Rebuilding the Ship at Sea (Theories of Institutional Design)* , Cambridge University Press 1998.

29. Hartmann, M/ Offe, C. *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Campus Fachbuch 2001.

30. Kocka, J/Offe, C. *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Campus Fachbuch 2001.

31. Wellmer, A. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft . Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Konstanzer Universität Verlag 1979.

32. Wellmer, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1985.

33. Wellmer, A. *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt/M. ;Suhrkamp 1986.

34. Wellmer, A. *The Persistence of Modernity . Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, Cambridge:Blackwell 1991.

35. Wellmer, A. *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegrundung*, Van Gorcum 1998.

36. Wellmer, A. *Endspiele . Die unvers? hnliche Moderne. Essays und Vortr? ge*, Frankfurt/M. ;Suhrkamp 1999.

37. Joas, H. *Praktische Intersubjektivität . Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt/M. :Suhrkamp 1980.

38. Joas, H. *G. H. Mead . A Contemporary Re – Examination of His Thought*, Cambridge:The MIT Press 1985.

39. Joas, H. *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1992.

40. Joas, H. *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1997.

41. Joas, H. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt /M. :

Suhrkamp 1999.

42. Dubiel, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1978.

43. Dubiel, H. *Was ist Neokonservatismus?* Frankfurt/M. : Suhrkamp 1985.

44. Dubiel, H. *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1994.

45. Dubiel, H. *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa 2001.

46. Neckel, S. *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1991.

47. Neckel, S. *Die Macht der Unterscheidung. Essays zur Kultursoziologie der mondernen Gessellschaft*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2002.

48. Günther, K. *Recht, Kultur und Gessellschaft im Prozess der Globalisierung*, Bad Homburg v. d. H. 2001.

49. Günther, K. *Schuld und Kommunikative Freiheit. Studien zur personalen Zurechnung strafbaren Unrechts im demokratischen Verfassungsstaat*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2002.

50. Dornes, M. *Der kompetente Säugling . Die präverbale Entwicklung des Menschen* (*Geist und Psyche*), Frankfurt/M. : Fischer 1993.

51. Dornes, M. *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre* (*Geist und Psyche*), Frankfurt/M. : Fischer 1997.

52. Dornes, M. *Die emotionale Welt des Kindes*, Frankfurt/M. : Fischer 2000.

53. Schumm, W. *Wissen und Arbeit*, Münster 1999.

54. Schumm, W. *Geschlechterpolitik im Unternehmen*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2000.

55. Voswinkel, S. *Anerkennung und Reputation. Die Dramaturrige industrieller Beziehungen*, Konstanz 2001.

56. Voswinkel, S. (H.), *Anerkennung und Arbeit*, Konstanz 2000.

57. Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte - Rezeption*, Klett - Cotta 1982.

58. Wingert L. *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1993.

59. Horkheimer, M. *Kritische Theorie*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1968.

60. Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*, New York: Continuum 1982.

61. Horkheimer, M. /Adorno, T. W. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. : Fischer 1988.

62. Adorno, T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. : Suhrkamp 1975.

63. Adorno, T. W. *Culture Industry*, Brunner - Routledge 2001.

64. Adorno, T. W. *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003.

65. Adorno, T. W. *Aesthetische Theorie*, Frankfurt /M. : Suhrkamp 2003.

66. Adorno, T. W. *Probleme der Moralphilosophie* (1963) (*Nachgelassene Schriften. Abteilung* Ⅳ, *Vorlesungen*), Frankfurt/M. : Suhrkamp 1996.

67. Marcuse, H. *Reason and Revolution*, New York, 1960.

68. Marcuse, H. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Becon Press 1974.

69. Marcuse, H. *One Dimensional Man*, London: Routleddge & Kegan Paul Ltd 1968.

70. Habermas, J. *Strukturwandel der öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1990.

71. Habermas, J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1970.

72. Habermas, J. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1973.

73. Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.

74. Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

75. Habermas, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.

76. Habermas, J. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handel* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

77. Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

78. Habermas, J. *Faktizität und Geltung. Beiträg zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

79. Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt /M.: Suhrkamp 1997.

80. Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

81. Habermas, J. *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.

82. Habermas, J./Wingert, L/Günther, K. *Die öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

83. Hegel, G. W. F. *Jenaer Realphilosophie*, Humburg 1969.

84. Hegel, G. W. F. *System der Spekulativen Philosophie*, Humburg 1986.

85. [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,2002 年。

86. [古希腊]柏拉图:《法律篇》,张智仁、何勤华译,上海人民出版社,2001 年。

87. [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2003 年。

88. [古希腊]亚里士多德:《政治学》,颜一、秦典华译,中国人民大学出版社,2003 年。

89. [意]马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,商务印书馆,2004 年。

90. [意]马基雅维里:《论李维》,冯克利译,上海人民出版社,2005 年。

91. [英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1986 年。

92. [英]霍布斯:《论公民》,应星、冯克利译,贵州人民出版社,2003 年。

93. [法]卢梭:《论科学与艺术》,何兆武译,商务印书馆,1963 年。

94. [法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,高煜译,广西师范大学出版社,2002 年。

95. [法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,2003 年。

96. [德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社,2005 年。

97. [德]康德:《法的形而上学原理》,沈叔平译,商务印书馆,2005 年。

98. [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,2005 年。

99. [德]费希特:《自然法权基础》,谢地坤、程志民译,商务印书馆,2004 年。

100. [德]黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1997 年。

101. [德]黑格尔:《法哲学原理》,范杨、张企泰译,商务印书馆,1982 年。

102. [美]米德:《心灵、自我和社会》,赵月瑟译,上海译文出版社,2005 年。

103. [法]索雷尔:《论暴力》,乐启良译,上海译文出版社,2005 年。

104. [德]斯宾格勒:《西方的没落》,齐世荣等译,商务印书馆,

2001 年

105. [德]M. 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,彭强等译,陕西师范大学出版社,2002 年。

106. [德]胡塞尔:《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社,2005 年。

107. [德]M. 舍勒:《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》,倪梁康译,三联书店,2004 年。

108. [法]福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,三联书店,2004 年。

109. [法]福柯:《性经验史》,佘碧平译,上海人民出版社,2000 年。

110. [法]福柯:《古典时代疯狂史》,林志明译,三联书店,2005 年。

111. [法]《福柯集》,杜小真编选,上海远东出版社,2004 年。

112. [法]利奥塔:《后现代道德》,莫伟民等译,学林出版社,2001 年。

113. [美]帕森斯:《社会行动的结构》,张明德、夏遇南、彭刚译,译林出版社,2003 年。

114. [法]贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,上海人民出版社 ,2005 年。

115. [法]托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆,2004 年。

116. [英]阿克顿:《自由史论》,胡传胜等译,译林出版社,2001 年。

117. [英]哈耶克:《通往奴役之路》,王明毅等译,中国社会科学出版社,1997 年。

118. [英]哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,三联书店,2003 年。

119. [英]I. 伯林:《自由论》,胡传胜译,译林出版社,2003 年。

120. [英]I. 伯林:《现实感》,潘荣荣、林茂译,译林出版社,2004 年。

121. [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社,2003 年。

122. [美]罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2002 年。

123. [美]罗尔斯:《道德哲学史讲义》,张国清译,上海三联书店,2003 年。

124. [美]罗尔斯:《作为公平的正义——正义新论》,姚大志译,上海三联书店,2003 年。

125. [美]诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1991 年。

126. [美]德沃金:《认真对待权利》,信春鹰等译,中国大百科全书出版社,1998 年。

127. [美]德沃金:《原则问题》,张国清译,江苏人民出版社,2005 年。

128. [美]德沃金:《自由的法:对美国宪法的道德解读》,刘丽君译,上海人民出版社,2001 年。

129. [美]麦金泰尔:《追寻美德》,宋继杰译,译林出版社,2003 年。

130. [加]泰勒:《自我的根源:现代认同的形成》,韩震等译,译林出版社,2001 年。

131. [美]沃尔泽:《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,褚松燕译,译林出版社,2002 年。

132. [美]桑德尔:《自由主义与正义的局限》,万俊人等译,译林出版社,2002 年。

133. [加]P. 汉森:《历史、政治与公民权:汉娜·阿伦特传》,江苏人民出版社,2004 年。

134. [加]W. 金里卡:《当代政治哲学》,刘莘译,上海三联书店,2004 年。

135. [加]W. 金里卡:《自由主义、社群与文化》,应奇、葛水林译,上海译文出版社,2005 年。

136. [加]W. 金里卡:《少数的权利——民族主义、多元文化主义和公民》,邓红风译,上海译文出版社,2005 年。

137. [美]L. 施特劳斯:《关于马基雅维里的思考》,申彤译,译林出版社,2003 年。

138. [美]L. 施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2001 年。

139. [英]A. 阿巴拉斯特:《西方自由主义的兴衰》,曹海军等译,吉林人民出版社,2001 年。

140. [美]W. A. 盖尔斯敦:《自由多元主义》,佟德志、庞金友译,江苏人民出版社,2005 年。

141. [英]C. 墨菲:《政治的回归》,王恒、臧佩洪译,江苏人民出版社,2005 年。

142. [英]B. 巴里:《正义诸理论》,孙晓春、曹海军译,吉林人民出版社,2004 年。

143. [英]R. 达伦道夫:《现代社会冲突》,林荣远译,中国社会科学出版社,2000 年。

144. [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社,2004 年。

145. [德]哈贝马斯:《包容他者》,曹卫东译,上海人民出版社,2002 年。

146. 俞吾金:《从康德到马克思》,广西师范大学出版社,2004 年。

147. 俞吾金等:《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》,上海社会科学院出版社,2002 年。

148. 陈学明:《哈贝马斯的“晚期资本主义”论述评》,重庆出版社,1993 年。

149. 陈学明等:《阿多尔诺、马尔库塞、本雅明论大众文化》,云南人民出版社,1998 年。

150. 汪晖、陈燕谷:《文化与公共性》,三联书店,2005 年。

151. 王凤才:《追寻马克思——走进西方马克思主义》,山东大学出版社,2003 年。

152. 王凤才:《批判与重建——法兰克福学派文明论》,社会科学文献出版社,2004 年。

后 记


Mieshi
Yu
Fankang

我与复旦是有缘的：本来10多年前有机会成为她的“前博士”，但直到2004年才成为她的“后博士”。那是1988年，我考取了复旦大学哲学系硕士研究生，由于当时所报考的方向名额太少，被调到了另外一个方向，于是主动放弃了这个机会，并把档案转回了母校山东大学，跟随谭鑫田教授攻读西方哲学硕士学位。早在大学期间，我就对西方哲学产生了浓厚兴趣。自读研究生之后，就一直沉醉于现当代西方哲学、西方马克思主义领域，对法兰克福学派更是情有独钟。硕士学位论文做的是《阿多尔诺否定辩证法研究》；后来跟随傅有德教授攻读外国哲学博士学位，博士学位论文题目是《批判与重建——法兰克福学派文明论研究》。另外，本人承担的科研项目、出版的专著、发表的文章也大都是关于法兰克福学派方面的。2004年9月，终于来到了复旦大学这所百年名校，跟随俞吾金教授、陈学明教授从事博士后研究工作。博士后研究工作报告的选题仍然是关于法兰克福学派方面的，不过已经进入到法兰克福学派最新发展趋势的研究中。它是围绕着国内尚未开始研究的法兰克福学派第三代核心人物、法兰克福大学社会研究所现任所长霍耐特的承认理论与法兰克福学派批判理论关系展开的。

进站以后，在导师们的建议和督促下，我决心做这份拓荒式的研究工作。然而，工作难度可想而知：虽说自己多年来一直做法兰克福学派方面的文章，但是当时国内几乎没有任何关于霍耐特的文本可资利用（包括德文在内）。不过，幸好我的第一外语是德语，并且从1982年以来就一直没有放下过。于是，通过各种渠道与德国方面联系，在朋友们的帮助下，终于从德国购买来霍耐特的几乎所有著作，一页一页啃完之后就有了基本思路。经过导师和其他老师的指点，又对写作提纲进行了多次修改。经过近两年的酝酿、构思、写作、加工，才有了今天这篇博士后研究工作报告。因此，在这里，首先感谢我做博士后研究工作期间的两位导师：教育部人文社会科学重点研究基地复旦大学当代国外马克思主义研究中心主任俞吾金教授，以及复旦大学哲学系副主任、当代国外马克思主义研究中心副主任陈学明教授。本书从选题、写作提纲到最后成文，字里行间都浸透着他们的心血。没有先生们的积极敦促和精心指导，也许不会有今天这份成果。更重要的是，先生们的道德文

章、言传身教将使我受益终生。其次感谢复旦大学哲学系外国哲学学科点、马克思主义哲学学科点的导师们，他们的意见与建议对这部论著的形成与加工起到了很好的作用。另外感谢复旦大学为我在站期间提供科研经费，并感谢所有对我在站期间的研究工作和生活提供帮助、方便的单位和个人。在此，恕不一一列举。

无疑，还要感谢我做博士生期间的导师：山东大学哲学与社会发展学院傅有德教授，他一直关心我的博士后研究工作的进展情况，以及我的事业发展。我还要感谢至今已经在那里学习、工作、生活了20多年的母校，她为我提供了整整两年的时间使我“闭关清修”“上层次、上台阶”。当然，需要感谢的单位和个人还有很多。例如，中国博士后科学基金会把数量极为有限的二等资助金提供给了我，这不仅是对这个研究工作的极大鼓励，而且使我在购买外文图书资料时也觉得“有底气”；又如，复旦大学当代国外马克思主义研究中心把这个选题纳入其承担的教育部人文社会科学研究重大攻关项目中，这使得这个研究有了坚强的学术后盾；同时，本选题申报教育部人文社会科学研究2005年度规划基金项目成功，使得这个研究有了更多的学术意义。

本书有关霍耐特本人的思想全部来自德文原著；有关其他理论家的思想，绝大部分出自德文文本，少量来自英文或中文文本。在写作过程中涉及到的其他著作，笔者参阅了国内学者的译著，并参考、借鉴了学界的有关研究成果，这在脚注或参考文献中已经标明。在此，谨向所有著者和译者致以谢意。

本书的基本思路就是从霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的关系入手，紧紧围绕霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心——“承认理论”的阐发分析霍耐特对批判理论第三期发展的贡献；通过霍耐特最终完成的批判理论的“政治伦理转向”揭示法兰克福学派批判理论最新发展趋势；并试图在当代实践哲学视阈中，尤其是在法兰克福学派批判理论总体框架中，对霍耐特承认理论及其多元正义构想进行分析评价。本书的预期目标是试图填补国内学界在霍耐特研究方面的空白，并在一定程度上推进对法兰克福学派批判理论研究的拓展与深化，发掘当代西方马克思主义研究、当代德国哲学研究的新的学术生长点。

不过，由于学识和能力所限，这些任务究竟完成得怎样，笔者不敢妄自断言，恳请专家学者和读者批评指正。这里抛出的只是一块“砖”，期待着学界同人的“玉”源源而来。

王凤才

2006 年 6 月于复旦大学

重庆出版社近期推出书目

★《马克思主义经典著作基本观点研究参考丛书》 主编/俞可平　李慎明　王伟光

《农业的政治经济分析》　何增科　等著
《马恩列斯军事理论研究》　张伊宁　等编
《经济文化落后国家社会发展道路问题的基本观点研究》　季正矩　著
《社会发展问题的基本观点研究》　张文成　著
《全球化和时代问题的基本观点研究》　杨雪冬　著

★《当代中国著名学者论丛》　主编/俞可平

《中国学者论全球化与自主》　俞可平　编
《中国学者论民主与法制》　俞可平　编
《中国学者论中国与世界经济》　余永定　编
《中国学者论和平与发展》　黄　平　编
《中国学者论生态环境》　叶文虎　编
《中国学者论文化与文化转型》　汪　晖　编

★《理论新视野丛书》　主编/俞吾金

《科学发展观》　俞吾金　著
《资本与社会和谐》　孙承叔　著
《社会公正》　汪行福　著
《提高国家文化软实力：目标和途径》　童世骏　著
《生态文明论》　陈学明　著
《社会主义对资本力量：驾驭与导控》　鲁品越　著

《当代国外马克思主义研究丛书》

主　编：俞吾金

副主编：陈学明 吴晓明

《蔑视与反抗——霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”》 王凤才 著

《“生态学马克思主义”研究》 曾文婷 著

《伊格尔顿意识形态理论探要》 方 珏 著

《女性主义的马克思主义》 秦美珠 著

Despisement and Resistance


ISBN 978-7-5366-9404-0

定价：47.50元